عباس بيضون

الحداثة ، الآن : بحث في حركة الشعراء الشبان اللبنانيين

بدأت في العقد الاخير اسماء جديدة تظهر في الوسط الشعري · ظهرت هذه في الجامعة ، او على صفحات مجلات وصحف تعنى بالنتاج الجديد وتشجعه (مواقف / مجلة ، النهار / صحيفة يومية) · لم نكن المحاولات الاولى اكثر من بدايات احتضنها الشعراء الرواد (أدونيس ، انسي الحاج، خليل حاوي ··· الخ) اذ رأوا فيها اعمالا من ضمن الحركة التي اطلقوها تتوسع بها هذه الحركة وتنتقل الى الجيل الجديد · ثم بدا ان مدى زمنيا واسعا · يقارب الخمسة عشر عاما على حركة الشعر الحديث في لبنان، لم تطلق فيه منذ الرواد الاوائل اسماء جديدة ، رغم صمت بعض اشخاصها صمتا كاملا ، او نسبيا احيانا ، وتواري بعضهم الاخر ، وسقوط آخرين من حساب القراءة والنقد ، حتى ان من بقي من الرواد على زخمة وفعاليته لا يكاد يتجاوز في لبنان ثلاثة : ادونيس وانسي الحاج ، وآخر بمستوى أقل وتأثير ادنى هو خليل حاوي · والواقع نفسه هو الذي جعل من بروز اسماء جديدة او جيل خلافة (كما يسمونه احيانا) ، تطلبا ضروريا لا لحركة الشعر الحديث فحسب ، من حيث انه تطلب فني ، بل لضرورات هي احيانا تقنية : حاجة الصحافة الادبية الى اسماء ، حاجة تيارات ثقافية وسياسية الى ممثلين ادبيين ، عدد من الاضطرابات السياسية التي مرت بلبنان خلال هذا العقد الاخير من السنين والتي كانت تستعير احيانا ،بطريقة او بأخرى ، اصواتا شعرية · وجود جمهور واسع للشعر بشكل عام ،

★ لم يتناول هذا البحث جميع الاسماء البارزة في حركة الشعراء الشبان فهو ان يكن قد اغفل ذكر بعض الاسماء المهمة فلانه لم يكن معنيا بتناول الشعراء بقدر تتبع الخيط المشترك الذي ينتظمهم في ظاهرة جامعة · كما ان كاتب البحث وهو شاعر لا يستثني نفسه من نتائج البحث واحكامه ·

والتقليدي منه على الاخص ، وحاجة هذا الجمهور الى مصالحة مع الشعر الحديث تعيد له منبريته واتصاله بقضايا الساعة ومجالسه الخاصة ٠٠٠لهذه الاسباب ولغيرها توفر للشعراء الشبان منابر واسعة : صحافة ، مجـلات ، واكثر من ذلك ندوات جماهيرية للقراءة الشعريـــة ينكص الشعراء الرواد رغم ثبات اقدامهم عن القيام بمثلها ٠ واثير حول هؤلاء الشعراء ضجـــة كبيرة اسهم فيها النقد الصحفي والمقابلات الصحفية والتلفزيونية احيانا ، والمشاركة في مهرجانات على المستوى العربي ، في لبنان والعراق وليبيا ، كان ممثلو الشعراء الشبان فيها من المجيدين ٠ هذا كله مما خلق حـــول الشعراء ضجة واسعة تدخل فيها بصورة نافرة واقع خارجي ، هو بـــروز مشكلة الجنوب اللبنانية وطرحها بقوة في الفترة الاخيرة ، والتوسع المطرد للمثقفين الجنوبيين الشيعة واطراد تأثيرهم في الحياة الثقافية التي كانـــوا الى حين قريب مقصيين عنها ٠ هذا ايضا مما جعـــل الشعـــراء الشبان ، ومعظمهم من اصل جنوبي، لا يظهرون فحسب كممثلين رسميين لآلام الجنوب بل يحولون الجنوب نفسه قرية قرية الى ساحة لهم ٠ اذ عمت ندوات القراءة الشعرية الجنوب كله وكانت في رأس « احتفال ثقافي عام واسع » بدا الجنوب في الفترة الاخيرة مسرحا له ، ضجة كبيرة استجاب لها الشعراء فـــورا وانخرطوا فيها ٠ فبدأت قصائدهم تتأثر بحساسية بالغة ، في موضوعاتهـا ولغتها ، بهذه « المناخة الجنوبية العامة » التي بدا ان لبنان يرى فيهـــا ضميره الغائب ٠ ان في ذلك ما يطرح مسائل ونقاطا تحتاج الى تتبع ٠ لكن الوصف ، لكي يكتمل ، لا بد من الاشارة الى ان الشعراء الشبان كانـــوا على كثرة ندواتهم وظهورهم في الصحف غالبا على قلة في النتاج ، وجرأة قليلة على تخطي الحدود التي ارساها الرواد للقصيدة الحديثة ٠ وهـــذا البحث الذي سيعرف بحركة الشعراء الشبان واشخاصهم ، المختارين ، لا تبعا للمزاج الشخصي ولكن تبعا : (١) للصيت والشهرة (٢) تنوع التمثيل للقصيدة الحرة او النثرية مع اخذ بالاعتبار احيانا للجرأة على تجاوز اشكال قائمة مهما كانت قيمة المحاولة ونتائجها ٠

كما سيسعى البحث بعد ذلك الى تناول بعض نقاط يثيرها التعريـــف : جنوبية عدد من الشعراء، التي انقلبت الى مصطلح نقديفي الصحافةالادبية: « الشعر الجنوبي » ٠. النشاط « الجماهيري » الواسع لهؤلاء الشعـــراء ، التكوين الثقافي والفني لمعظمهم ، والافاق المفتوحة او المسدودة التـــي يشير اليها هذا التكوين ٠

بعد التعريف بشعر الشعراء والتعرض ولو بايجاز شديد الى الخطوط

الرئيسية في عملهم الشعري سنحاول ان نضع حركتهم ككل في السياق العام لتطور القصيدة الحديثة لنرى ما هي العناصر المميزة لشعر «الخلافة» هذا، واين يصل بالقصيدة الحديثة وما الاشكالات النقدية التي يطرحها تطوره ٠

الشعر الجنوبي

معظم الشعراء الذين سنقدمهم من ابناء الجنوب حيث تقطن الطائفة الشيعية ٠ ولا يشذ عن ذلك الا واحد من جبل لبنان واخر من البقاع (وهو شيعي) ٠ ما الذي يجعل من الشعراء الجنوبيين ومن بعض مثقفيه في طليعة الثقافة اللبنانية الراهنة ؟ هنا لا بد ان نعرض بايجاز لعناصر تاريخية أدت الى هذه الواقعة ٠

العنصر الاول عام : هو انخراط الجنوب المتزايد في الوضع اللبناني بعد ان كان متوزعا حتى وقت قريب بين فلسطين وسوريا ، وبعد ان بدا ان ضمه للبنان الحديث وسقوط فلسطين ، قد عجلا معا بانهيار كلي للاقتصاد الزراعي ، وشلل لمرافق مهمة من حياة اقتصادية كانت ما تزال وثيقة الصلة بفلسطين وسوريا (اسواق محلية ، حركة تبادلات ، حركة تهريب) ٠ نتج عن ذلك تهجير الجنوبيين الى المدن حيث يواصلون حياتهم كأصحاب مهن فردية بائسة أوبروليتاريا صناعية ، وحيث يتجمعون في احياء عرفت في مدن العالم الثالث بحزام البؤس ٠ وفي المدينة اللبنانية ، تبقى التجمعات السكنية لأبناء الطائفة الواحدة ، والتكتلات الطائفية في المهنة أو في المصنع ٠ أبناء الطائفة سياسيا أسرى الماضي الريفي والثقافة الريفية التي اقتلعوا منها ٠ لكن هذا ادعاء بحت فالامانة ، هنا هي لماض ريفي متخيل ٠ يحافظ فترة ما على شعائره ورموزه(المناسبات الدينية والسياسية ، والفولكلورية ٠٠٠٠٠ الخ) ، لكنه تحت سطح هذه المحافظة عرضة لاختلال ضخم يمس الثقافة التقليدية التي تهددت سلطتها شيئا فشيئا ، والعلاقات العائلية والاسرية ، والتوزع المهني والديموغرافي ٠٠٠٠ هذا الاختلال لا يظهر في مناسبات سياسية عامة (كالانتخابات) في حجمه الحقيقي وان كان يظهر بصورة ما ٠ فنحن لا ننسى ان المجتمع بكامله هو في حالة من اللاتسيس وهو لا يعبر عن خضاته الاجتماعية في صورة (سياسية صافية) وكاختيار سياسي الا متأخرا جدا ، ان كان له ان يفعل ذلك ٠ لكننا نستنتج متعجلين ان الماضي المقصود هنا هو وهم ماض ٠ هو تاريخ متخيل يحجب رؤية التفسخات الضخمة والشقوق الواضحة في

الحاضر · والمهم ان ما حدث يدخل الجنوب في سياق الوضع اللبناني لكن في آليات هذا الوضع وشروطه · فالدخول لا يعني الاندماج في (وحدة) قائمة سلفا تنتظر الانخراط البطيء للمنفصلين ، بقدر ما هي في آن معا وعي الانفصال وادراكه (ولو بلغة تعود أحيانا الى الماضي الشيعي الحسيني ، ماضي الآلام والاستشهادات الكبرى) · وهو الدخول في وحدة (النموذج) الطائفي القائم بحد ذاته على معرفة خطوط التقاطع والانفصال·
لذا نقول ان دخول الشيعة الجنوبيين في سياق الوضع اللبناني ، يعني تأكيدا لمكانهم من تاريخ قائم حاضر ، وتطلبهم لتاريخ ، ركنه الرئيسي الماضي والماضي المتوهم على الاصح · لذا رأينا لاول مرة شبان الطائفة يباشرون كتابة تاريخها ، والطائفة تدخل في تحركات مطلبية راهنة (تظاهرات ضخمة لمزارعي التبغ) · لكنها تدخل ايضا في تحركات سياسية ضخمة اكثر تحت شعار الوحدة الطائفية وتحت اللواء الحسيني (تحركات موسى الصدر ، مثلا) · وسنرى ان عذابات الشيعة والرمز الحسيني سيصبحان منبعا لثقافة هي على الاغلب لن تكون سوى ادعاء تاريخي ، سوى فولكلور · قد لا يكون الشعر الجنوبي ، بصور الحسين والدم والبكاء والترداد للفظة الجنوب ، الا احد عناصره ·

أين مكان المثقفين من كل ما ورد من سرد ؟ انه يشمل الطائفة بكاملها· وكونه يشمل الطائفة بكاملها يرينا حدود « التوحيد » بين شتات الطائفة كلها : قدرتها جميعا على الانخراط في عملية البحث التاريخي ، او المازوشية التاريخية ، مهما اختلفت نتائج هذه العملية يسارا او يمينا · فالفاظ : الجنوب ، والصمود ، والقهر الجنوبي ، والالم الجنوبي ··· لا تصبح عناصر اساسية في عدة لفظية جاهزة للشعر مثلا ، بل تصبح في الوقت ذاته مصطلحات سياسية وتصبح ايضا ، مصطلحات للنقد الادبي ، فيدور الكلام على الشعر الجنوبي ، وعناصره وخواصه ، بلغة لا تخرج ابدا عن الاطار الذي ذكر · لكن عند المثقفين تتقاطع عناصر الاختلال التي عرضنا لها قبلا· ها هنا لا تعود الثقافة كما كانت سابقا جزءا من الحياة الزراعية ، بل تتم بفضل التعليم الحديث خارجها · وتصبح وظيفيا نقيضها فهي الشرط الاساسي للخلاص من الرق الزراعي ، او من نتائج الخراب الزراعي معا (التهجير ، المهن الدنيا ، كالعتالة وصباغة الاحذية ····) · الثقافة تضع المثقف خارج هذا الاطار وتبعده عنه · فهو بفضلها يصبح ، غالبا ، عاملا في قطاع الدولة · هذا القطاع على اتساعه وضخامته (كما في اي بلد متخلف)

قد يعني لأي لبناني غير شيعي مركزا لا يغربه عن اصلـه الطائفي والسكني فالدولة ادعاء توحيد للمجتمع ، او ايهام توحيد · لكنه قائم على اللعب على خطوط الانفصال وتقاطعها · الشيعي وحده ، تنقله الدولة الى مشروع اجرا لا يعرفه في طائفته المشغولة بشتاتها المخيف وتحطـم وحداتها التقليدية ، وانهيار ثقافتها وبالتالي كلما ظهر النقص الكبير في عناصر التوحيد أقـوى واشد علا صوت التوحيد السلبي ، التوحيد في الماضي ، وفي الالم · وهـو صوت لا يصمد كثيرا كلما وضع على محك واقعي ، او استدعي لمجابهـة حاضره · الثقافة اذن ، والمعني بذلك الثقافة الحديثة التي تلقيت في المدارس وجاءت منابعـها من الغرب ، تخرج المثقف من (لغة) مجتمعه الذي كلما زادت التجزئة لجأ الى وحدة فولكلورية ، الى طقوس وحـدة ، الى « زار » تاريخي · والساحر الذي يقوم بذلك الاحتفال ـ الاستعراض ، لا بد من ان يكون في مثل هذه الحال مثقفا تقليديا · الشيخ او قارىء مجالس العـزاء الحسيني · وفي اعلى درجة يتوحد الاستعراض بكامل أبهته الطقسية فـي احتفالات السيد موسى الصدر المسلحة (والتي يضـاف السلاح هنـا الـى عناصرها الفولوكلورية) : ادعاء جهاد يمكن في اي لحظة ابداله بمازوشية تاريخية ، هي عقدة الاستشهاد · والثقافة الحديثة تضع المثقف في مشروع لا يمكن ان تكون له قدم فيه اذا لم يكن مندمجا في منطقته وطائفته متكئـا اليهما · فالدولة اللبنانية هي ايضا ادعاء توحيد وتوازن ، لكن لكتل تتضح فيها عناصر الوحدة والانفصال · لذلك يتحـرر المثقف الشيعي مـن هـذه الدواعي كلها ويقدم مشروع وحدة مجردا ، او بالاحرى بـدلا من عبادة الماضي ، يقفز فورا الى المستقبل ، الى الوحدة العربية حين اندمج مثقفـو الشيعة في الخمسينات في البعث · او في الاشتراكية ، كمـا فعلوا حين اندمجوا في التنظيمات الماركسية في اواخر الستينات والسبعينات ·

القفز الى المستقبل لا يعني المستقبلية · انه يعاني معارضـة مشروع تنقصه شروط التحقق ، بمشروع خيالي · والتوحيد الشامل المطروح يتراجع عند التطبيق الى ما وراء التوحيد الملتبس الى هموم مطلبية تجمع للحظة ، يمكن تضخيمها في أوانها · لكن سرعان ما يعود الشتات الاول · لكننـا لا نستطيع ان ننكر ما يحمله التذمر المطلبي المتصل رغم خطواته المتعثرة مـن حلم تطابق بين المطلب الجامع والتوحيد الشمولي ، الى درجة يحـل معهـا الاول مكان الثاني ، فاذا بمطالب تصبح علامات وآفاقا وهوية · واذا بنقص الخدمات واحتكار زراعة التبغ تطل على قضايا أعم · وهي بذلك لا تستعير

صوت المستقبل في (المساواة ، العدالة)، وانما تستمد ايضا من زيت الماضي الشيعي (الحرمان ، القهر ، الاستشهاد) · حينذاك يجد المثقف مكانا التمييز بين ما تقوله «حركة المحرومين» للسيد الصدرمثلا وبرامج الاحزاب· ببيد ان اللقاء على نقاط البرامج ليس امرا مهما ولا جامعا ، ولا هو على الاغلب يثير مفارقة كبيرة او انتباها واسعا ، وان ادى احيانا الى تحالفات عرضية · فالمهم ان وهم المستقبل هنا ، يستطيع ان يجد ظروفا ليدعي كالماضي تاريخيته : الفولكلور ، حيث يظهر رأس الحسين لا ليشهد لصحة منسوب الـ ٦٠٠ م مثلا فقط ، ولكن ليرتدي ايضا كوفية الفدائي او ليسقط ثانية في كربلاء طبقية ·

انه فولكلور يتسع كلما بدا أن الدولة تهتز · والدولة رمز توحيد قائم على تفاوت ، واختلالها يستثير همة الطائفيين الذين يسعون الى تفاوت أقل، والتقدميين الذين يحلمون بوحدة اكثر رسوخا · عند ذاك في هذا التقاطع الذي يتكرر اكثر من مرة بين وهم الماضي ووهم المستقبل ، يمكن ان يتكرس وهم التاريخية في اكثر اشكاله اتساعا · ويمكن اذن لمؤرخين ان يبدأوا الكتابة ولسياسيين ان يبنوا تحليلات لا معنى لها اذا لم ترتبط بكلا الوهمين، فتتحدث عن الصمود لحظة التهجير ، وعن البطولة ساعة التراجع ، وعن « الجماهير » في اكثر اوقاتها تفتتا وتجزئة وعن · وعن ··· الخ · ويمكن على الاخص للشعر أن يصول صولته ، فيستمد من مثال الحماسة الشعري العربي صورته ، ويقيم احتفالا بطوليا حربيا ، احتفالا كلاميا تنتصر فيه البلاغة العربية لنفسها وأن تحت سطح الحداثة : ذلك ادعاء التاريخية ، الذي لا بد ان يؤدي – وهذه فكرة سنتعرض لها بتفصيل فيما بعد – الى ادعاء الملحمية ، وإذا الملحمة المدعاة آخر الامر شعر حماسة يلهب الذاكرة الشعرية ، واغنية رتيبة عن الارض تجعل منها قدسا لا تمر عليه طوارق الحدثان ، وعدة كلامية يتحول فيها الشعر شيئا فشيئا ، بحسب التعبير البارتي (نسبة الى رولان بارت) ، الى مجرد جمال ادبي ·

الشعر الجنوبي ، جنوبية الشعر : الاول آثار شعرية والثاني مصطلح نقدي ، في اصرارهما معا على جنوبيتهما ، يقومان على ايهام هو شرط ضروري لهما معا · فالشعر الجنوبي ليس عودة الى الثقافة الزراعية الجنوبية او اللغة الفلاحية بل هو قائم على أنقاضها ودمارها · او قل هو نسيانها التام · فهو ، بلغة متقعرة لا يمت اليها بصلة ، يضم بعض فتاتها

(الصعتر ، الماعز ٠٠٠٠٠٠) يبكي على اطلالها ٠ ويستعيد روحها المغدورة في عدة من الالفاظ الاصطلاحية التي تستثير في آن معا نزف الماضي وجنون المستقبل ٠

المصالحة مع الجمهور

ما يثير الانتباه في حركة الشبان هو انها نجحت في ان تصالح الشعر نسبيا مع الجمهور ٠ فتلاوة القصائد في ندوات شعرية عادة درج عليها شعراء الجنوب ٠ وقد عمت فبات الشاعر أحيانا يجد تحت منبره اعدادا غفيرة من الناس ٠ قد ننتبه فورا الى ان الجمهور هو من طينة الشعراء ٠ من طلاب ومثقفين شيعة تربوا على سماع الشعر ٠ أو قد ننتبه الى واقع ان الشعراء يجاملون الجمهور فيلقون عليه بعضا من قصائدهم الصعبة لقاء بعض آخر من قصائد خفيفة أعدت خصيصا لمناسبات سياسية ٠ لكن هذا كله لا يكفي لكي يفسر لنا تلك الصلة التي تنعقد بين شاعر وجمهور كان حتى امس يرى في القصيدة الحديثة عملا تشق عليه قراءته فكيف بسماعه ٠ هل تغير الشاعر أم تغير الجمهور ؟ أم تغير كلاهما حيال الاخر ؟ لا نطمع هنا الى حكم ، بقدر ما نهتم بايراد ملاحظات تفصيلية على الصلة القائمة بين الطرفين ٠ في الندوة الشعرية الماضية ، كان الجمهور مأخوذا بالطرب الشعري الذي يحدثه المثال الحماسي للشعر الوطني : المثال الذي كان لونا من القول هو في خطابيته وفخامته الاسلوبية وتركيبه البلاغي القائم على سيولة كلامية أدواتها البلاغية (التوكيد ، التكرار ، التداعي الكلامي ، الصور الفروسية ٠٠ التشابيه الشائعة ٠٠٠ الخ) ، كان يرمي الى ادعاء سلطة للشاعر والجمهور ، وادعاء مبادرة ، الكلام مجالها الوحيد ، لذا يقدمها ناجزة منتهية لا شك في تمامها ٠ الكلام يصبح هنا تلفيقا ، تاريخا زائفا ، استحضار قوة غائبة ٠ الكلام هنا تواطؤ بين الجمهور والشاعر ، وكأنما يصنعانه معا ، وكأنه يمنحهما مجالا ، لعيش تاريخ سلبي ، واستعراض « فروسي » ، لا تظهر الا نتائجه : الاستشهاد ، البطولة ، النصر ٠ جملة من الاحكام والمصطلحات ٠ وعدة لفظية تكررها القصيدة دائما كأنما هي غالبا ، قصائد متذكرة ٠ فلها جميعها النهايات ذاتها ، المحاور والمفاصل الرئيسية ذاتها ، الاحكام ذاتها ، ولهانظام واحد من القيم ، يجعل من القصيدة قالبا ، ولا يبقى للشعر سوى ان يكون حماسة ، يغني هذه القيم او يحرض عليها ٠

بعد ذلك انقطع الشعر عن الجمهور ، لكنه عاد الآن عن طريق قصائد واعمال كتب بعضها الشعراء الشبان · ليس الجمهور الحالي في سعة القديم لكنه اكثر خبرة بالشعر ، لذا يغفر للشعراء ما في قصائدهم من غموض وصور غريبة ، بل يغفر لهم ما في بنيان القصيدة من محاور مغلقة لا تجعلها متصلة ·

والجمهور حين يكون بهذه الرحابة لا يفعل سوى انْ يتواطأ مع الشعراء ويشاركهم في حيلتهم فهو يشعر ان زوال الاشكال البلاغية لا يعني ابداً «زوال الايقاع البلاغي · فاللغة الطنانة الفخمة والسيولة الخطابية ، وضربات المقطع الختامية التي تحل محل القافية ، ذلك يكفل « الطرب الشعري » ، كما ان القصيدة توازن بين غموض جزئي لا يلبث ان يتضح او يدعي انه يتضح في عبارات والفاظ تشكل مفاتيح متعمدة · هذه المفاتيح (الارض، الوطن ، الفقراء ، الجنوب ، الطلقة ، الرصاصة ····· الخ) تسمح بالمقاطع الغامضة مدعية انها مبنية حولها ، وتشحنها بالتالي ، بالاشارات او السياسية التي تملكها · كما ان الشاعر يبقى بالتالي ضمن المثالي الحماسي · ان الخرافة البطولية هي موضوع قصيدته ، ونهايات هذه الخرافة وحلقاتها الاساسية عمود قصيدته (الدم ، الاستشهاد الصمود ··· ــ الخ) والخرافة البطولية هنا تمنح للجمهور الشعري ما كانت تمنحه لسالفه · تلك السلطة الملفقة · نظام الغنم لا يزال هو ذاته والشعر لا يشكك فيه الا اذا شك في نفسه ، لذا يبقى الشعر شعر حماسة ، ولا يبقى للشعر الا ان يتذكر نتائج معركة منتهية ، الا ان يغني او يخطب ما بات ناجزا او غالبا يصعد الشعر ــ ليكون شعراً ــ اليه · ويرفع معه الحياة والمناسبات التي ينطلق منها · الزمن هنا ابد ، والحاضر بداية عودة الى الذاكرة ·

تثقيف الشعر

حين نتعرض للتكوين الثقافي للشعراء ، نضع انفسنا خارج شاغلين قد يتبادران الى الذهن ، احدهما عم النقد والثاني لا يزال مستمرا ، الاول يرى في الشعر معرضا لمعلومات الشاعر التاريخية والاسطورية والفلسفية ·· الخ ، والثاني يرى في الشعر العربي أصداء للشعر العالمي ، فخلف كل شاعر يقف آخر أجنبي هو ملهمه واصله · لن نناقش هذين الشاغلين ونسارع الى القول اننا لا نتبناهما وان ما يشغلنا هو غير ذلك · هو رد الشعر الى الثقافة لا بوصفها ركام معلومات ، بل جملة مشكلات واختيارات

هي رغم انها تندرج ضمن اكثر من خط نظر ، وتتفاوت في داخلها وتفترق وتتقاطع ، فان خط السجال القائم بينها والذي لا يمكن تغييبه او نفيه الا بثمن فقدان الثقافة لتاريخيتها ، يرفع المشكلة دائما من موقع الى آخر من المشكلية. الامر الذي يضمن رغم تعدد زوايا رؤية وممارسة العالم مستوى من اختباره . وتقديمه لا على انه عالم ناجز بل على انه مشروع متبدل . لست هنا في سياق تعريف للثقافة ، بل في سياق تحديد التطلب الثقافي للشعر . لا تنفع ضجة « الحداثة » احيانا في اخفاء ان نقص التطلب الثقافي فيه ليس موقفا من الثقافة بقدر ما هو تبن لا واع لنظام قيم يرى في العالم مشروعا ناجزا وممارسته وبالتالي مرسومة مسبقا وما الفن سوى حيلة نقدمه فيها وكأنه اختيار راهن لا نزال نعانيه . السلفية لا تنقطع بكسر العمود الشعري التقليدي ، بل تتجدد في القصيدة الحديثة، التي تعني « لا ثقافيتها » غالبا « لا تاريخيتها » فالمثال الحماسي للشعر السياسي مثلا ، يقوم اولا على استبعاد عناصر تاريخ سياسي متحول في انتشارها وتبعثرها وتناقضها ليلفق مكانها قالبا موحدا سكونيا لا يني يتحرك بين ثوابت (الارض . الدم ، العريس الشهيد ، ... الخ) . هكذا يبدو التطلب الثقافي ، بالمعنى الذي المحنا اليه ، شرطا اوليا لاطلاق قصيدة حديثة ، لا تحول اللغة الى اصطلاح ، والقصيدة الى زينة ادبية ، والشعر الى زمن ملفق . ان دخول الشعر في عالم متحول بدلا من ان يعارضه بذكرى زائفة لماض متخيل ، مشروط بنمط الثقافة التي يرتد اليها ، والقيم التي تؤطر ممارسته للعالم .

لذلك يبدو الحديث مهما عن التكوين الثقافي للشعراء . معظم هؤلاء ذوو ثقافة لا تتجاوز معرفة بالشعر العربي والاجنبي المترجم . ان الوسيط العربي هو دليلهم الى الشعر العالمي . فهم يقرأونه في شعر أدونيس مثلا او غيره ، والوسيط العربي هو غالبا مرجعهم الوحيد عن الشعر، لذا تتشابه مناخات القصائد وحتى جهازها التعبيري شبها غريبا وهذا ما سنعرض لمناقشته في موضع آخر) مما يؤذن بقصيدة موحدة تتمحور حول شاعر او اكثر . ان الاطلاع على الشعر العالمي والذي يقتضي الماما بلغة اجنبية ليس من لزوم ما لا يلزم ، وليس من قبيل « تأليه » الغرب ، ولكن هذا الاطلاع كان دائما في بداية ممارسة نقدية للثقافة العربية . وانتصار الايقاع البلاغي العربي لا يعني على المستوى الثقافي سوى غياب حقيقي لهذه الممارسة النقدية . انه انتصار لا لصنمية لغوية ، بل لنظام فكر وقيم متضمن فيها ، وخلو شعر الشعراء من هم فكري ، وافتقارهم اليه (حتى بالمقارنة مع شعر الرواد) . الشعر هنا يبقي الشعر صناعة بحتة ، بالمعنى الذي فهمه

القدامى اي يحوله الى « مديح » لعناصر ثقافة تقليدية شعبوية ، مكامن اثارتها العاطفية واللغوية معروفة سلفا · واللغة « الفصيحة » الاتية من التراث الشعري ، تعطي الشاعر حرية سيولة كلامية واسعة لكن دون ان تعتدي على « المعنى » ، الذي يظهر في سيل من الصور · افراغ الشعر من المعاني ، او محاولة افراغ اللغة من الفكر ، يتحول الى شرط للقصيدة العربية التي تطلق حرية التشكيل البلاغي العربي الى أقصاها بينما تبقى هذه الحرية محصورة ضمن النظام البلاغي والايقاع البلاغي · وهي تظهر كأنها ليست سوى حيلة من حيل الذاكرة لتبدو راهنة معاصرة · وحين ننحصر ضمن النظام البلاغي ولا نمس المعنى ، لا نكسر ذلك الارتباط الالزامي بين الشكل والمعنى ، بين الدال والمدلول ، بقدر ما نخفي المعنى تحت لفظية ، عوزها الفكري انتصار فكر سائد ، وفراغها الفكري ليس اكثر من حيلة ايضا لاخفاء هذا الانتصار ·

ان مشكلية العالم كما يمارسها هؤلاء الشعراء شعرا واشخاصا لا تكاد تطرح نفسها كما نرى في مقابلاتهم واحاديثهم عن انفسهم الافي عددمن «افكار جاهزة» مأخوذة من « فولكلور » ثقافي ، بالمعنى الذي اشرنا اليه في موضع سبق · والشعر يلعب هنا دور الساحر ، دور الوسيط الروحاني الذي يشحن هذه الافكار بسلطة لغة متصنمة : ذلك يعني بالمقابلة مع شعر الرواد خطوة الى الوراء · فشعر الرواد مطبوع بالتباس حقيقي هو اتجاه لنقد المعنى وآخر للمحافظة البلاغية · وتجربة الرواد لم تتجاهل ابدا تثقيف الشعر ولم تحاول ابدا ان تجد « حريته » في عدم كامل من الفكر · التباس تجربة الرواد يجعلنا نرى في القصيدة الحديثة انتصارا لاتجاه يلغي المشكلية التي طرحها الرواد ، بالغاء احد طرفيها · هكذا تنتصر المحافظة البلاغية ، وان باسم آخر · فالليبرالية التي كانت في شعر الرواد ،تترك مكانها لـ «ثورية» ليست هي الاخرى سوى حيلة · فالمعنى الجديد مصطلح يشحن بالمعنى القديم الكامن في النظام البلاغي وباشاراته اللفظية الظاهرة ·

شوقي بزيع

قبل ان نصل الى استخلاص سمات مشتركة لشعر الشبان ، نمر بتقديم سريع لاعمال بعضهم يظهر خلاله خيط هذه السمات ·

نبدأ بتقديم شوقي بزيع · فهنا نجد النموذج الصافي لقصيدة تتعمم

بدرجات متفاوتة في شعر الآخرين .

شوقي بزيغ اصدر ، العام الماضي ، مجموعته الاولى بعنوان « عناوين سريعة لوطن مقتول » .

اول ما يلاحظه قارىء مجموعة شوقي بزيع ضيق القاموس الشعري الذي يستعمله فالالفاظ القليلة التي تدخل الى شعره تتكرر ليس فقط باصواتها وانما - اذا جاز التعبير - باحتمالاتها التصويرية . يكفي ان نفتح القصيدة الاولى لنرى حشدا من هذه الالفاظ التي تتوسع ببطء شديد في القصائد التالية . ففي « عناوين سريعة لوطن مقتول » وهي في مستهل المجموعة نقرأ النهر والبحر والزنبقة والنار والموت والحلم والخبز والدم والجوع والسنابل والجنة والعشق والجنوب والورد والبنفسج والقناديل والرصاص والعظام والجراح و « على بعد ... على بعد نجمة او جثة ... او ...) والارض وحدق الاموات والقرى .. وهناك الجياع والحفاة والطغاة والمساكين والملايين . ولو انتقلنا الى قصيدة تالية .. « لو ترون الذي يركض الآن » ، لاستعدنا الالفاظ ذاتها ولزدنا عليها القرى والمنافي والعصافير والنوارس وقد نزيد غيرها : الفاظ العرس والرايات وفراشات الليل والبكارة والفقراء ، والجند والابجدية والتبغ ، والحقول ، والعبيد والخليفة .. الخ ولسنا هنا في معرض حصر هذا القاموس الشعري ولا احصائه . ولكننا حين نجده يغتني بألفاظ جديدة ، فان هذا يتم دون ان يغني العالم الشعري . كأن لفظة في قصيدة تحل محل اخرى في غيرها . يحل العبيد مثلا محل الجياع الحفاة ، والغزاة والخليفة محل الطغاة ، والورد محل البنفسج ... الخ . ضيق القاموس يرافقه ضيق في الدلالات. فصف طويل من الالفاظ (المساكين الملايين ، الحفاة ، الجياع ...) يدخل في القصيدة السياسية بدلالاته ذاتها في الخطب والمقالات . مما ينم عن ان الصور التي تتمحور حول هذه الالفاظ ليست اكثر من كنايات ، اي هي صور تستمد اشاراتها من خارج النص الشعري ، من معنى مشترك متعارف عليه . كما ان الجثة والجراح والدمع والعظام والجنوب تمر في السياق نفسه كذلك الفاظ الورد والبنفسج والحقول والعصافير ... الخ ، موجودة هنا بكل « جمالها الادبي » مشيرة هنا الى طبيعة هي كالرحم الاولى تسترد « الابن المعذب ، المجروح ، الجثة ، كومة العظام ، الباكي ... » الى صدرها والى طفولته المفقودة . من ذلك لا نستطيع الادعاء اننا وسط عالم شعري فسيح .

عالم شوقي بزيع الشعري يقع في مفارقة ٠ فمن المفروض ان هذا العالم الذي لا يكاد يخلو من الجثث والجراح والالام والدموع والمنافي والفقراء موحش قاس دموي ٠ وفوق ذلك مصطخب مضرم متنوع متدفق ٠ لكن سياق القصيدة (الصور في نموها على الاخص) يعمل على كسر حدة هذا العالم ورده صافيا ساكنا عذبا : فالدماء تمتزج بالسنابل ٠ والعاشقة من عصير البنفسج (عناوين سريعة لوطن مقتول » والبرعم « يعشق النار ٠٠ والدم يعتق ٠ وفي الازهار « رعاة دم الحقول » وللفقراء اميرتهم (اميرة الفقراء) والقتيل غزال « الاجراس ص ١٧) ٠ وهناك شجر الموت ٠ والشاعر هو « المملكة وكل الجراح الرعايا » ٠ والدمع « يورق » « اورق شعبا من الدمع والمعجزات » والزارع يراقص شتلة التبغ (من رموز الحرمان الجنوبي)٠ والشاعر يعبر «غصنا فغصنا على شتلة التبغ٠ والقتلى « ينامون نوم الظباء ٠٠ » والفلاح « يقلم اشجار عينيه » ولن نبتعد كثيرا ٠٠ فالقتيل لا شبيه له « سوى وردة في الجدار » والعروس « في الرقص بين خرائب المدينة » على « بعد دم من عرسها » ٠ وحين نصل الى قصائد الحب فلن نتوقع الا شعرا محلى مقطرا « فشعرك للشموس » و « خبروها بان العصافير مصطفة كي تمر وبان الحصى يتثاءب حتى يلامس اقدامها » ٠ عالم الشاعر يتخلى عن دراميته ، مقابل الوصول « الى سكونية الجمال» الادبي، او فلنقل ان الدرامية اصلا مدعاة ٠ وانها لم تكن ، الا لانها موجودة في واقع ،هو بمجرد ان يصل الى الشعر يفقد عمليا حيويته وتنوعه ، ويتحول الى مجموعة مصطلحات ، « الارض ، الجثث، الوطن الطغاة ، الفقراء ٠٠٠» ، الى مجموعة عناصر هي كلما فقدت مسارها الحي ، تحولت الى عناصر ادبية صرفة ٠ ولانها في عملية « التاديب » لا تزال تعتمد على تلك الاثارات التي تحملها قبل دخولها الى الادب ، وعلى شحنتها التحريضية والايحائية الاولى فانها تتحول في سكونية التاديب وفي «حضرة» الجمال الادبي الى عناصر حكاية متذكرة ، الى زينة، الى فولكلور٠ ذلك ان الجمال الادبي نفسه ، في صفائه ذلك ، في محاولته ان يحافظ على عذوبة، مرجعها بدون شك التراث الادبي نفسه، يحول كل ما يرد اليه الىتلك « الاسلوبية البلورية الجامدة » التي لا تستطيع ان تتحرك او ان تحيا بدون ان تستمد حياتها المفبركة تلك من دم عناصر لها في ذهن القارىء مجراها الزمني والتاريخي ٠ وهي تبدو بالاسماء التاريخية (زينب، فاطمة)، بالرموز (الحسينية)، بالصور القاسية (سابقا)، وكانها تؤلف خرافة، او حكايةقديمة، تفتعل فيها لنفسها زمنا وحركة ينقصانها ٠ العناصر تلك تتحول الى زينة ، كما تتحول القصيدة الى حكاية ٠ ذلك يطرح هنا مسالة الصور التي ترد

متتالية في القصيدة في سيل لا يتوقف · الصور هنا تلعب غالبا دورا تنميقيا ، تزيينيا · انها تجمل « المعنى » الذي يقع اصلا في الخارج وترده ادبا ·

من اين يستمد الشاعر جماله الادبي ؟ عندما نقرأ قصيدة لشوقي نحس انها تتردد قليلا قبل ان تصل الى احد موضوعين : الموضوع الوطني أو الحب ، خارج هذين الموضوعين لا يمر الشعر الا سريعا عابرا : ولكل من هذين الموضوعين ليس فقط صوره والفاظه بل وله المجرى الذي تنتظم فيه هذه الصور والالفاظ والوجهة التي تنفتح عليها بعد لحظة من الايهام بانها اضاعت الطريق ، ففي الموضوع الوطني ، هناك الشهيد محاطا بكل صور العرس الدموي · وهناك اشارات الدم الواسعة · هناك الارض/الوطن، التي يرمز اليها بالحبيبة ، غالبا ، وبالام احيانا · هناك العنف الذي هو، كما الحناء، ايهامي، وهناك صف الفلاحين الجائعين الحفاة العبيد، يقابله الطغاة الغزاة الخلفاء ، وبين الصفين مديح الرصاص والجراح · هناك الشاعر الذي هو تارة المخلص الرسول وتارة الشهيد « واشعلت قلبي وارسلته باتجاه القرى » « استعدت المدينة من قبضة العصر واحتشد القلب بالشعر » اما الوجهة التي لا يشك الشاعر انها اكيدة فهي الانتصار : ففي ختام كل القصائد « وكل بنفسجة احرقوها ستغدو بنفسجة المستحيل » (عناوين سريعة لوطن مقتول) او « ان شمس المساكين لا تعرف الانحناء »·

عناصر هذا المثال الوطني : ركام الصور الذي يضاء ، ويتأسس حول « مدركات » : الارض ، الوطن ، الفقراء ، الطغاة ، الانتصار ، الجنوب·وكل من هذه المدركات تحتفظ بشحنة من الاثارة مستمدة من خارج القصيدة ويستغل بصورة طقسية· هناك الخطابة، وهناك الايهام الدرامي الذي لايقتصر على تقديم عالم من الصراع الشرس «الذي يصل الى القصيدة في نهاياته » ، ولكن على تمجيد مثال بطولي · والايهام بمعركة يصطدم فيها فريقا الصراع اصطدام الخير بالشر في « مانوية صافية » · ثم هناك التغني بصورة الحرمان والقهر التي تثير مازوشية جماعية · والشاعر المخلص · واخيرا وربما بعد كل مقطع مباركة الانتصار ·

لن نتعب كثيرا في البحث عن جذور هذا المثال · انه مبني على اساس راكز في الشعر العربي · مبني على المثال الحماسي الفروسي · (ابو تمام ، المتنبي ، أبو فراس ·· الخ ·) هنا ــ رغم بعد الزمن ــ لا تزال عناصر هذا المثال حية : الضجيج القتالي البطولي ، الذي هو دائما ضجيج معركة

منتهية : صور العنف التي يهذبها الادب ، صيحة النصر · هناك ايضا الاشارات الشعبوية المشحونة بمازوشية جماعية · هناك ايضا موقع المثقف الذي يسعى الى احياء حضارة ميتة بقوة الكلمة ولاهوتها · الكلمة التي هي في اعلى صوتها ، كلمة الشاعر وهنا تندمج الخطابة وهي تذكير بقيم مغروسة وتحريض عليها بالشعر الذي يدعي انه معاناة وكشف ·

لا بد هنا من القول « ان النموذج الوطني » الذي سنتعرض في مكان اخر الى عناصره المكونة يضعنا امام اعتبارين : اولا ، التوصل الى اقامة نموذج/قالب يمكن تعميمه وبالتالي الوصول الى شبه قصيدة موحدة ، الامر الذي يرد القصيدة الحديثة الى شأن تظن انها تجاوزته : وهو وحدة التناول الشعري لموضوع من الموضوعات · قاعدة هذا القالب تنغرس في اعمق من الشعر · تنغرس في الثقافة · فاذا بنظام من القيم والاشارات يتجاهل الواقع تاريخيا ويبني تاريخا متخيلا يتدخل كل لحظة يبدأ بها الشعر قول الواقع · هذا النظام من القيم ناجز جاهز · وبذلك يكف الشعر عن التجربة ويبدأ من نهاية متخيلة لها · يبدأ من حكم ، ومن تصور مسبق مشدود ليس فقط الى قيم ماضية ، ولكن ايضا الى جمهور يود من الشعر ان يثار لهذه القيم المغدورة · المغدورة من التاريخ · ثانيا ، القاعدة الفنية لهذا القالب هي استعادة لا التفاصيل البلاغية ، والاشكال البلاغية الماضية ، بل تدمير هذه الاشكال بهدف دفع البلاغة الى حدودها القصوى ، حيث تستحيل ايقاعا عاما ، ولحنا يتكرر حتى ولو تراءى ان الصورة آتية من منبع آخر · فتصبح مفاصل القصيدة الحقيقية ليست في داخلها · ولكن في تلك الحركة المتوهمة التي تهبها اياها احرف النداء والاستفهام وعلامات التوكيد والانتقال من الجملة الانشائية الى الخبرية ··· الخ ·

النموذج الغرامي ايضا ليس بعيدا · فالعاشق يغني الحبيبة الكاملة والعذاب هو وجه الصلة : والعذاب هنا ليس وجها متلونا متنوعا لعلاقة متغيرة متنوعة · ولكنه ايضا قفص للعلاقة لان العذاب لا ينبع من توتر العلاقة ، ولكن من نهاياتها فالشاعر يبدأ قتيلا والحبيبة متألهة غائبة « اسالكم الهة تنحني · حين تسدل اهدابها ، لم تكن قبلها الارض · شعرك متكأ للشموس وقد لامست اخر الغيم · كل ساقية تسبح للحبيبة، كل سنبلة تخاصر شعرها العسلي والغابات اول ما تعانقها واول ما يلامسها الندى ·· نهضت من الازهار قاتلتي ··· فصرخت من اقصى الرمال انا القتيل » · ها هنا وبدون توسع ، قالب ونظام للقيم يحل ذكريات واقع متخيل ، مكان حركة حية ·

محمد علي شمس الدين

محمد علي شمس الدين ظهرت له حتى الآن مجموعتان : هما « قصائد مهربة الى حبيبتي آسيا » ، و « غيم لاحلام الملك المخلوع » · وسنلقي نظرة على هاتين المجموعتين ·

قاموس محمد علي شمس الدين الشعري ليس في ضيق قاموس شوقي بزيع ، فهو يتسع حتى يكاد يضم كل الموروث الشعري للحركة الشعرية الحديثة ، فها هنا نجد الماء والارض والدم · والطيور الابابيل والريح والرحم التي هي رحم الارض ورحم الغابة، والدمع والتوحد· والملك المتوهجوالرقص والنخيل والطفل · هنا نجد ايضا الكاهن والسيد · وقارىء النجوم · وبروج السماوات والاقاليم والصحارى والرمال والرماد والتواريخ ودجلة والخناجر والالهة العذراء · والمطر الانثى الخصبة والاثم القدسي والساحر الاول والعاشق الاول · الابخرة الاولى العصافير « اتجول محتشدا بالشعر وامراضي » ولنتذكر قلب شوقي بزيع المحتشد هو الآخر بالشعر · والمدن المسبية والمقصلة والجوع والخليفة « الذي يتوضأ بساقية البترول »والبكارة، رماد البكارة ، والفارس الملثم بالنبوءة والصدى ومضاجعة الموت والنطفة التي هي « ابدا مشعشعة » والقرآن · والفاتحة والكهوف الوثنية والعراف· والغزالة · وآسية و « تخوم الله محاصرة بالزنج والورد والحمى والنوارس والبحار والوطن والتبغ والفقراء والقتل و « اليوم السادس من حرب الايام » وشهوة الموت· والفتى النهر الاله· والارض الام والتبغوالجنوب و « غرسنا على جمجمات الطواغيت احلامنا » والثورة ودمالفقراء وقرطاجة وبيروت وصيدون وفاطمة وزينب · الفقراء وقيصر والمغول · و « حفيفا مر على قسمات الارض فايقظ زنبقة » سيد العرس الجبلي · و « يضاجعها القرصان» والخبز والوطن و «وردة الانبياء»، البدوي وخياناتاهلي·· الخ· الموروث الشعري لا بالفاظه ولكن مستدعاة بما تشكل لها من مجازات وبما تحتمله من مجازات في الوجهة نفسها · فهناك القاموس الاسطوري ابتداء من النطفة الاولى مرورا بالكاهن والالهة العذراء والفتى النهر وغير ذلك انتهاء بالفارسالملثم بالنبوءة· وهناك القاموس السياسي· وهناك آخر يرجع الى التاريخ »، القرآن ، الفاتحة، التخوم المحاصرة بالزنج وفاطمة·· الخ· وهناك ما تحول في الشعر الحديث الى كناية او مصطلح دائم : الرماد · البكارة ، الورد والحمى · النوارس ، البحار ··· الخ ·

شعر هو استدعاء لعناصر رأيناها في الشعر الحديث · وها هي الآن لا تستنفد اقصى طاقتها وشحنتها التعبيرية ولكن احتمالاتها التصويرية

والتعبيرية ايضا • لذا نجد ان القصيدة هنا لا تعاني من فوضى الـــولادة الاولى التي عانتها القصائد الحديثة الماضية واعاقتها احيانا عن ان تجـــد لها بنيانا متماسكا (قصائد السياب مثلا) • فما دامت تبنى من اشكـــال جاهزة فان البناء سيكون همها الاول • كما ان القصيدة لا تعاني هنا مـــن الهم الايديولوجي الذي انتج اللغة الاسطورية السيمائية « خرافة الانبعاث القومي » ، بل هي تتبنى هذه اللغة وتخلطها بقامـــوس سياسي مبـــاشر ، والقصيدة تطلق للغة حرية جنونية تغدو بها اشبه بهذيان ولكن هذه الحرية حين تحتفظ ابلثوابت الايديولوجية والدلالية في الاستعارات والالفاظ، تتحول الى ايهام بحت • القصيدة عند محمد علي شمس الدين حين تنظم القصيدة الحديثة لا توفق بين تياراتها المختلفة: التيار الاسطوريللقوميين الاجتماعيين والتيار الجماهيري للماركسيين والقوميين العـــرب • ولكن تخلصها مـــن اشكالاتها الداخلية، التوتر بينالتمغرب (كسرالسلطة التعبيريةوالايديولوجية للبلاغة العربيـــة) وصنمية اللغة • ينحل هذا الاشكال حين يتاح للغة ان تستوعب الاشكال التي عارضتها وتحولها الى جزء من بلاغتها ، فاذا بقدرة الشعر العربي المذهلة على التوليد اللفظي حول المعنى الواحد تستعاد واذا بالمحمول الفكري والايديولوجي للقصيدة الحديثة، وهو نتاج نظرة للعالم ، يتحول الى المعنى الواحد ـ الذي تتناسل حوله وفيه الالفاظ والصور بـــلا نهاية • لذا نجد ان مجانية الصورة وجنونها احيانا هما هنا الثمن المقابل لفقـــر المعنى • كمـــا ان وحدة القصيدة وبنيانهـــا لا يتمان الا في قدرتهـــا على الانضباط ضمن الايقاع البلاغي واطلاقه الى حده الاقصى •

قصيدة محمد علي شمس الدين بهذا المعنى مسرح لسياق شعري من الصور التي تومض بدون ان تتشكل عضويا في عالم• لكنالذي يوهم بوجود هذا العالم • هو اولا المرجع البلاغي البعيد الذي يضبط السياق ويقوده • وهو ثانيا سرعة هذا الايقاع وقابليته الكبيرة للتنوع والتشكيل مما يدعنـــا ندخل في أيهام درامي • بينما يبدو امتداد القصيدة بكناياتهـــا التاريخيـــة ، بقاموسها الاسطوري والسياسي ، بأدواتها البلاغية باعثـــا على ايهـــام آخر هو الايهام الملحمي •

من جديد القصيدة توهم بتاريخيتها • حيث تتسلط من جديد فكـــرة لاهوتية ، هي عبادة الكلمة بوصفها النطق الالهي ، وبوصفها المحل الذي تنبعث فيه حضارة ميتة • انها الذاكرة • ولكنها الذاكرة التي تقدم دائما ذكريات امس متخيل على انه لحظة راهنة •

الياس لحود

الياس لحود شاعر ظهرت له حتى الآن اربع مجموعات : « على دروب الخريف » ، « السد بنيناه »، « فكاهيات بلباس الميدان »، « ركاميات الصديق توما » .

قاموس الياس لحود الشعري يخترق الجهاز اللفظي للقصيدة الحديثة ، والاختراق واسع لدرجة لا نستطيع معها حصره . هناك المصانع ، وساقية الموز، ودكان متى النطاسي ، القهوة التي تتناول في الفراش، الدرج العربي، والسلام المكسور والمعايطة ، الوجبة اليومية ، السكاف الادبي ، احذية بالية فوق شوارب توما . الدوري الذي يسلح من اعلى القرميد على جبهة مريانا ، سعر الكوسى وفحيح الموز الصومالي ، الكرسي الهزاز ، الخازوق الهزاز ، البيض الطازج ، دروس التشريح ... الخ . والقاموس حين يتسع يستدعي معه صورا تتجرأ على القصيدة العربية وتدخل الى تضاعيفها صورا يومية ، وتهكمية . واخرى غريبة (ضوء تهدم شرقا) لا تحفل في طريقها بالبلاغة ، فهي تقال في لغة سردية ليس لها الايقاع البلاغي ولا غنائيته . الواقع هنا يدخل بتفاصيل كثيرة ، بالفاظ وصور ملتقطة من شتى الاماكن ، لكن ذلك ليس كل شعر الياس لحود . هناك ايضا الى جانب القاموس الجديد، القاموس الماضي بدلالاته واحتمالاته الدلالية والتصويرية: «حبيبي الذي قدمن فرح الكادحين رغيفا /واطعمنا جرحه وانتهى». و «عباس قد صار انشودة في شفاه الصبايا » « بين ليل الجنوب وليل المدينة والبحر زنداه » « من غرف الطين ، من سوسن الفقراء من اعين الطيبين » . حتى نصل الى الحكم « ان لم تكن كلمة الحق في كل وغد رصاصة » والمثال الغرامي لا يزال في شعره « اغلقيني عليك انتهى كل موتي / اغلقيني متى يفتح العشق اقصى دمي » اما المثال السياسي فيحتفظ بقاموسه واشاراته « وجنوبا تنزلق الطلقات ... / وليرقص قمر الليل وشمس الليل الى اقصى الفقراء » . كما أن الفاظا كالعرس والدم والمقصلة والتبغ والجنوب والعشق والدمع ، تحتفظ بنفس كناياتها في شعره .

الواقع يدخل الى شعر الياس لحود فيحدث في دخوله هزة في هذا الشعر تمنعه من ان يتماسك . لذا تبدو القصيدة مفككة شاردة في غير اتجاه واضح . لكن هذا الواقع بتفاصيله الصغيرة يحاول ان يعشش في ثنايا البناء القديم . فما زال المثال الشعري هو نفسه . والقاموس الشعري باشاراته .

والنظام الجاهز من القيم والدلالات · فان الواقع هنا يتشتت ولا ينجح لحظة في ان يكون اكثر من ركام لا يبنى في عالم · ذلك ان الواقع لكي يدخل الى الشعر ينبغي ان يوجد في زمنه الحاضر · ان يستند الى موقع في النظر يرفض ان يقبل بعالم جاهز على الشعر ان يجمله او يوهم بانه قيد التجربة او قيد اللحظة الراهنة · ذلك يتطلب تثقيفا للشعر بالمعنى العميق للكلمة يحفظ للشعر رؤيته النقدية· وما دام ذلك لم يتم، فان الواقع هنايتنشر بدون ان يثير فينا احساسا بصدمة حياة جديدة · وبالعكس فهو حينيرتاح في ظل المثال القديم ، يهدد بان يصبح في زمن لاحق احدى حيله ليجدد نفسه · ويصبح ايضا في ايهام المعاصرة ·

محمد العبدالله

محمد العبد الله يعد مجموعته الاولى للنشر ·

قصائد محمد العبد الله الاولى لا تنسلخ نهائيا عن المناخ العام للقصيدة الحديثة ، هناك الجو اللغوي (الالفاظ ، الصور) · هناك الدائرة البلاغية · والمثال الشعري الجاهز · لكن شعر محمد العبد الله وحتى الاول منه كان يعاني هذا المناخ · القصيدة لم تكن تقدم وجهها البلاغي واللعبة البلاغية لم تكن عمق الشعر وانما كانت تبقى طي الكتابة · وعناصر الشعر السائدة كانت حين تستدعي تدخل في مفارقة مع الاتجاه الكامن للقصيدة · هذه المفارقة كانت تؤدي الى التهكم · والى الانتقاص من وزن العناصر السائدة بكبحها والحد من انطلاقها · او تقديم اللعبة الذهنية على اللعبة البلاغية (تبيض النوارس فوق سطوح البواخر) ، (بعض السماوات واطئة كي يرى الله حكمته في النمل والنحل والجماهير » (الدم الزراعي ، اعني استحالة ان تصبح العلب المعدنية سهلا من القمح) ·

العناصر السائدة في الشعر كانت ترد وكأنها تشك في ذاتها · فلا يبقى للبحر وعناصر الطبيعة والحقول هذه القدرة المذهلة على التشكل · ولا تبقى القصيدة تداعي صور تنتظم فقط في الايقاع البلاغي ، وانما تحاول القصيدة ان تنبثق وتنتشر من موضوع · ولفظة «موضوع» هنا يصح ان تستبدلبكلمة «عالم»· القصيدة تتجهالى ان تشكل عالما، (دخلت المدينة راكبا جدولاحاملا سبلتين) هذا العنصر النقدي نجده طي العمل الشعري الذي يسعى الى اختراق المناخ السائد · لكننا نجد ايضا بداية تفتح شعر مختلف ·

قصائد محمد عبد الله بعد الحرب ذات دلالة · فالكتابة بعد الحرب تطرح

من جديد مسألة الحداثة · صلة الشعر بالواقع · ينحاز شعر شوقي بزيع ومحمد علي شمس الدين الى تأليف شعري يصل فيه الايهام الحماسي الى ذروته بدون ان يطرح صلته بواقع يخسر أوهامه كلما تجلى · اما الياس لحود فيدخل الواقع الى القصيدة كطرفة لا زمن لها ولا تاريخ · بذلك يبقى في خلفية القصيدة كقطعة تزيينية· شعر محمد العبدالله لم يكن بوسعه ان يدخل الواقع في حسابه الا ان يتخفف من الثقل البلاغي ومن الموروث الشعري للقصيدة الحديثة · كان لا بد من البحث عن قصيدة لا تبدأ من المفاتيح التقليدية ولا تغرق من اللحظة الاولى في جو عام لا مكان فيه لاختبار فردي· كان جواب شعر محمد العبد الله على الحرب سقوط المثال البطولي · وبسقوطه اهتز عالم جاهز من القيم · ومثال كامل من « الجمال الادبي » · كان على الواقع ان يدخل ككتلة مادية بدلا من الايهام البلاغي · لذلك كان لا بد من اعادة الاعتبار الى المعنى · بدلا من اعتباره متضمنا سلفا في لاهوت الكلمة · اعادة الاعتبار الى المعنى كان يعني ببساطة طرد « المعنى » الذي تحرسه البلاغة ولا نفعل شيئا سوى ان نشحنه بتأثير جديد · بدل البطل المكلل من الانتصار ، كانت الجموع المسحوقة بالموت : « شاهدتهم يعبرون المدينة قسرا ، وشاهدتهم مسرعين الى موتهم ، وشاهدتهم يزحفون الى موتهم · وشاهدتهم يلعقون احذية الموت » (من قصيدة عن الكلمات والسرطان) وبدل الجواب النهائي كان الصمت « يدخل الصمت على شكل طفل معاق / يدخل الصمت على شكل بالون / يدخل الصمت على شكل ضفدعة هائلة) · هذا الشعر يتخلص من الشعر الخالص ، الذي انتهت اليه قصائد الشبان · الشعر الذي يوهم انه يقول العالم مرة واحدة ، لانه يقول الشعر دفعة واحدة : الى شعر يعاني من جديد مشكلة كيف يصبح شعرا ، ويعاني من جديد كيف يصبح حديثا · لذا نقرأ شعرا سياسيا بلا مطلقات · وبلا لعبة ترميز واستبدال للواقع محددة سلفا : « الوطن ، الارض ، الوطن والحبيبة ··· »

في قصيدة (اعترافات دونكيشوت) بداية جواب محمد العبد الله الشعري : اللغة التي تتخلص من زينتها ، الصور التي تتخلص من مجانيتها والتي تندمج عضويا في نص يبدأ من اللحظة الاولى في تشكيل عالمه · اللغة الاقرب الى الكتابة الصحفية والتي تبحث عن مرجع لها احيانا في الكلام الفلاحي · وفوق ذلك الصور التي تحاول من جديد ان تستعيد رعشة الاحساس المباشر · الاشتهاء والغضب والحلم « لما حلمت بالبحر وبالمدن المزدانة بالاعلانات ، اشتاقت لعزاء الليل يداعبها فوق الكتفين ، ولما انتبه الشبق العشريني بنهديها لعيون الفرسان المرسومين على الصحف الفنية ·»

« يلقي في عينيها نظرات لا تفهمها ، تهرب نحو المرآة وتحلم » · القصيدة لا تدعي انها تنقل ومضات عالمخفي يكمنوراءها لذا تتشتت وهيتلتقط الشعاع الاتي من فوق بل هي حيال واقع تحاول ان تتحرك فيه ان تولد فيه بجسد مستقل · ان الشعر يعاني تكوينه ، وهو يتعثر · ولكنه يتمسك بالموقع الذي يحاول ان يوجد فيه · شعر محمد العبد الله في خطوات اولى · وهو يدرك صعوبة عمله · لذا يتقدم ببطء ويتعثر اكثر مما يتقدم لكنه يطرح على الشعر اسئلة لا يطرحها غيره ·

حسن العبدالله

حسن العبد الله اصدر مجموعته الاولى « اذكر انني احببت » ·

نستريح حين نقرأ شعر حسن العبد اللهمن شاغل يتسلط علينا حيننقرأ غيره · هو معرفة مدى انخراطه في المناخ الشعري السائد · فمن الواضح ان البحر والريح والهيكل والشمس والرماد ·· الفاظ ليست في شعره مشحونة بالمجازات التي توصلت اليها في القصيدة الحديثة · وهي لا تتحول الى كنايات او تدخل في نسق محدد من الترميز والجمال الادبي ، انها ترتد الى القاموس العريض الذي خرجت منه الفاظا عادية يتناولها الشاعر ويبني بها قصيدته ومن الواضح ان الالفاظ لا يمكن ان تكون بهذه البراءة · وانها تستعيد احيانا استعارات سابقة او تتقاطع مع المناخ الشعري السائد· ولكن ذلك لا يمنع قصيدة حسن العبد الله من ان تكون حديثة · البحر هنا هو البحر والمرأة هي المرأة والشمس هيالشمس قبل ان تندرج في سياق شعري· انها تأتي الى الشعر من الحياة لا من الشعر (و لايهدأ البحر كل صباح يكرر نفس التمارين / الموج الموج الموج)· « هل ترين الذي لا أراه / البيوت من الداخل السيدات من الداخل / السادة الفتيات الصغار » (من قصيدة صيدا) · الالفاظ وصورها هنا ليست تنميقا ولا تسقط الى القصيدة منشجرة الشعر الشامل · وهي تذكر بأصلها المادي كلما تشعرنت · وحتى حين تمتلىء بدلالات تاريخية فانها لا توهم انها في الحاضر · فهي تذكر بالحيز الذي صارت اليه · وحين يتقاطع الحاضر والماضي ، فانهما يتقاطعان في نقاط مميزة « حفروا في الارض / وجدوا رجلا يحفر في الارض » ··· « نهضت اعمدة الهيكل/نهضت نافورة ماء/نهضت الجند/صعقت احجار هامدة باغتها الضوء / خطأ وجدوا سيارة / قصفت طائرة مركبة الفرعون ··· » · العالم المادي يعاد اعتباره والقصيدة تعاني دائما محاولة الاتصال به والمسافة التي تقطعه عنها : الحركات ، التفاصيل المرئية ·

الموضوع الذي هوركيزة عالم شعري يخلص القصيدة من سيولة كلامية توهم بها انها تتنزل من الشعر الخالص · الصورة التي ليست في سياق زخرفي · لذا تحل فورا في القصيدة عضوية محددة · الكلمة التي تذوب في فخامة الصورة ·

العالم هنا ليس جاهزاً لكي نبدأ من نهاياته ، انه قيد التشكل · بل هو ينفرط احيانا الى اجزائه · او يبدأ في التشكل من هذه الاجزاء · « كانت اشياء الانسان الاولى/ الليمون / الخمر / الاسلحة / المال / اللغة / الاحجار / مكومة شرقا سماها الراوي ــ للتبسيط فقط ــ صيدا » ، (من قصيدة صيدا) انه لا يتنزل من طبيعة خرافية ولا من رحم اولى والابيات ليست ايات بينات ونطقا الهيا ، لذا لا يرتفع كثيرا صوت حسن العبد الله· انه الطبيعة ، قبل ان تصبح زينة وطقوسا · الاشياء ، اشياء البيت والمقهى والشارع والذاكرة تستوقفه والشعر يحاول ان يستعيد النظرة الاولى «كانت رملا قبل طلوع الفجر واحجارا وساافات خضراء » · العالم يستعصي على وحدة خيالية · والشاعر ليس ساحرا ولا نبيا · لذا لا يخطب ولا ينذر ولا يتنبأ ولا يملك · انه يرى ولا يصدق ما يراه · يتبعثر · يتهكم · يرتعش · يفكر بصوت مهموس « لا مأوى للانسان سوى قلب الانسان / اتحدوا ضد الساعة» (من صيدا) يستعيد الشاعر فرديته · والشعر طريقه الى ذلك · فهو يتوجد فيه قبل ان يصبح رموزا وكنايات ومناخا موحدا · لذا ينحدر شعر حسن العبد الله حين يستدعي الى مناسبة سياسية تفترض الكلام من نهايات جاهزة · كأن الشاعر لا يعود فيها هو نفسه · هذه المناسبات ، على جاذبيتها الآنية تهدد تجربة شعرية هي في ما اعتقد ، اهم التجارب الحالية في شعر الشبان ·

حمزة عبود

شعر حمزة عبود يخلو من الادعاء الدرامي · وهو ادعاء في اساس شعر الشبان ، لذا لا يزل الى جاذبين : التراجيدية والخطابية · فحلولية الثقافة والتاريخ في اللغة لا تبدو بين هواجسه ، لذا فان الهدير الكلامي والايهام الملحمي لا يتسلطان على شعره ، كما ان الجو الفولكلوري الذي ينقلب احيانا الى انشاء بحت ليس بين مقاصد شعره الاولى · القصيدة عند حمزة تحفة كلامية، فسيفساء · الكلام هنا يتكتم على انفعاله وهو لا يفرج عن ايقاعه بسهولة · والقصيدة هنا لا تلتحق بسهولة بحكاية ، او جوقة

كلامية · فهي غالبا لا تجد نهايتها · صف الكلمة الى الكلمة والحرف الى الحرف في أيقونة كلامية صغيرة هي ما يصنعه حمزة في شعره · لذا فان القصيدة هنا تعزل الكلام عن أوهامه : عن طقوسه وعن حلوليته · فيعود البيت الشعري متواضعا مكبوتا · وتعود الكتابة نقشا على الزجاج · وتبدو القصيدة كأنها ليست شيئا سوى مخلوق كلامي · في شعر حمزة شغل واضح على الحرف والكلمة · شغل اشبه ما يكون بالشغل اليدوي · لكن التطريز هنا لا ينتحل لنفسه هنا لوحة او جدارية · وهو على النقيض من ذلك · حين يلجم البيت ويلجم الكلام تبدو القصيدة وكأنها مأثورات وعبارات مقتبسة · الايجاز هنا هو المعلم والقصيدة بما حذف منها اكثر مما بقي فيها وهي لذلك موجودة في بياض كامل · للكلام هنا غوايته لا سهولته · لكن هذا يستدعي قراءة لشعر حمزة في مراحله · في بداياته التي ترفع المخاطبة الى نطق مطلق · او تعرج احيانا على حكاية او تستجيب لفولكلور لا يخلو من الانشاء · وفي قصائده الاخيرة التي تعاني الكلام ، تعاني الحذف والقطع وتعاني البياض اكثر مما تعاني الكتابة · في هذه القصائد يصبح الشعر هنا لحظة كلامية ، لا قصيدة لا متناهية · اللحظة هنا تعطي الكلام وزنا يكاد يكون ماديا · ان الشيء يصعد في القصيدة والقصيدة تكاد تنشيأ· لكن ذلك لا يتم وشعر حمزة يتفاداه فهو يستبعد احيانا نبرة نبوية ، او يخاطب من عل ، او يحول القصيدة الى اصداء والى اغنية · او يقحم تنميقات · او يصوغ ابياتا « كاملة » · شعر حمزة لذلك موضع تجريب · وهو يحاول بدون اختيارات نهائية أنلا يخسر شيئا من مائدة الشعر وان لا يغامر بشيء · لكن قصائده الاخيرة تمتلىء بهذه الاشكالية وهي تستحيل بدورها الى اسئلة معلقة ·

بول شاوول ـ طلال الحسيني

بول شاوول اصدر مجموعة شعرية بعنوان « ايها الطاعن في الموت ، في الموت » · كما اصدر عقب الحرب اللبنانية مجموعته الثانية « بوصلة الدم » ·

حين سمى انسي الحاج في مقدمة « لن » قصيدة النثر بأنها ملعونة ، كان لا يعني فقط انها نقض « للجمال الادبي » القائم على الزخرفة البلاغية والسكونية الجمالية التي تتنزه عن ان تتناول العالم في فوضى تحوله · وانما تتناوله وقد استحال الى طقس · وتؤبده في ركام صور ترد وكأنها تنبجس من سماء خفية للشعر الخالص · كان انسي يعني ان النثر نقض للقالب

الجمالي العربي الذي يجد ذروته في الشعر ونقض للقيم المتضمنة فيه وحقن للكتابة « بالمعنى الجديد » المستمد من اللحظة الحاضرة · انسي انتهى في تجاربه الاخيرة الى تخليص القصيدة من الثقل البلاغي ، واعادة الاعتبار للنثر والكلام المباشر ، وتحويل الصور بدل ان تكون مادة الشعر الوحيدة الى احدى ادواته ، أما الشعراء الشبان الذين زاولوا قصيدة النثر ، وعلى رأسهم بول شاوول ، فقد كان عليهم ان يبدأوا من نقطة تجد فيها قصيدة النثر صعوبة في تذكر منبتها الاول · كان عليها ان تواجه التحدي الجمالي للقصيدة المنظومة · وان تثبت ان قصيدة النثر في هذا التحدي اقدر على توليد الصور والوصول الى الشعر الخالص · مجموعة بول الاولى تنخرط بجدارة في هذا التحدي فالقصيدة خيط لا ينقطع من الصور · لكن الصور هنا ليست من نتاج مناخ سائد · فلها احيانا كثيرة نضارتها وآنيتها ·

والصور المتتالية تنجح في ان تنعقد حول حالات ومحاور اكثر مما تبدو وكأنها مجرد توقيع للحن البلاغي · ثم ان البلاغة لا تسود هنا بالدرجة التي تسود فيها في الشعر الموزون · فمن الواضح ان الذاكرة الشعرية ليست وحدها التي تلعب هنا · هناك الاصداء البعيدة للشعر الفرنسي وهناك ايضا رعشة الاختبار المباشر · وهناك « مليون كتاب ممزق على وجهك » وهناك النثر الذي لا يملك انساقا جاهزة من الترميز والبناء · « ومن علق في اذناب الخيول يرى السماء وهو مجرور على المسافات » « من يسير هناك وفي سقف رأسه مطرقة لا يسمعها » ·· « وانت تحدق في العصفور الذي يرحل والكلمة التي تحرس الغابة وتحمي فمك من الرمل » من (ايها الطاعن في الموت ، في الموت) · ثمة كتابة تنجو احيانا من الاسلبة وتبدو في احيان عضوية غريزية · لكن تجربة بول شاوول لاسباب تحتاج الى نقاش — لم تف بوعودها · ففي مجموعته التالية « بوصلة الدم » لا تنجح الجرأة في ان تخفي ان القصيدة تقع في سلطان المناخ الشعري السائد·· القصيدة ركام صور تفقد هذه المرة آنيتها وتأتي من الشعر المطلق· اللغة تبدو وكأنها تأتي من موروث شعري لم يعد من شك في انه تأصل في الذاكرة · الجو الشعري عام لدرجة نفتقد فيها الصوت الفردي · الايقاع البلاغي والنبرة الخطابية ، يرتفعان ليوهما بالملحمة : السيولة الكلامية لا تنجح لحظة في ان تؤسس عالما · الموضوع غائب وحين تضطر القصيدة لتتلفظ بمعنى ما بموقف ما ، يرد من خارج الشعر بالفاظه السياسية نفسها « هل ارتفع القراد فوق الشمس ليرسم بخطاه حلبات القتل والثورة » من

(بوصلة الدم) · من هنا نرى ان قصيدة النثر لم تعد طريقا بديهيا لشعر حديث ·

نتوقف عند تجربة طلال الحسيني في « هذا هو الحجر ، هذا هو الماء »· طلال الحسيني الواعي للفخ البلاغي ولقدرة البلاغة على ان تحتال لنفسها وتعود تحت الاشكال التي بدا انها تتصدى لها · ومصير القصيدة الحديثة يقودنا الى هذا الاستنتاج · طلال الحسيني يتخفف من كل الثقل البلاغي ، فيبدو شعره كلاما عاديا · لكن من اين يبدأ الكلام خارج البلاغة · طلال الحسيني غير معني بالاجابة الآن · انه يتفادى ان يصبح الكلام ايهاما وحيلة يجبرانه على ان يقول حيلته · على ان يفصح عنها· لذا نعثر على الكلام وهو يسعى ليتركب او يتألف · ان المعنى الجديد لا يأتي ، ولكن الكلام « يتقيأ » معناه الملازم · هذا ما يذكر بعمل انسي الحاج في « لن »· لذا نظن ان تجربة طلال الحسيني المسبوقة لا تزال مهمة حين نرى ان القصيدة الحديثة قد ضاعت سريعا عن هذه البداية · من جديد افراغ الكلام من المعنى قد يهيء لمعنى آخر · لكن لننتبه : لا نزال في نقد الشعر · لا في الشعر نفسه ·

نتائج

شعر الشبان هو خلاصة توفيق بين نزعتين اختلفتا زمنا ، الاولى اتخذت مكانها في مجلة شعر ، مؤلفة بين عنصرين : قومي وليبرالي : الاول صدى لفكر الحزب القومي الاجتماعي الذي يكل للشعر والثقافة عموما استعادة تاريخ لا يرى في مراحله وتفاصيله وسياقه الآني · فكل هذه عابرة عارضة · اما الاساسي فكامن خلف ذلك · هو في توهم روح واحدة للتاريخ ومجرى واحد هو الصراع بين عناصر حياة وموت · تتغلب فيها كل مرحلة عناصر على غيرها · هذا الصراع يوهم بدرامية دائمة لم يكن هناك محل لاحتوائها وتثبيتها افضل من الاسطورة · لذا رأينا نصا اسطوريا يتعمم في الشعر · ويتحول بمفاهيمه الى النقد والفلسفة · العنصر الثاني في النزعة وهو ليبرالي ، كان يتغذى لا من الصلة بالغرب فقط · وانما من تعالي المثقفين على واقعهم الذي رأوا فيه ـ وكان في مرحلة مد قومي ـ عصر موت حضاري تغلب فيه الغوغاء بدل العقل ··اما كيف يتألف تيار من عناصر مختلفة كل هذا الاختلاق بطرف خرافي واخر عقلاني متغرب فهذا ما ينبغي ان يردنا الى الفترة ذاتها التي كان الحزب القومي يعاني فيها من عزلة سياسية · وكان يرى ان مهمة الاحياء التاريخي تقع على

كاهله كلما شوشت حركة الجماهير طريق التاريخ ٠ النزعة الثانية كانت صدى للمد القومي – والناطقون باسمها كانوا من الماركسيين والناصريين ٠ تلك كانت ترى المرحلة مرحلة انتصارات ٠ وترى ان واجب الشعر والثقافة معا هو تعبئة جماهير تنزل لاول مرة الى ساحة السياسة ٠ وان عناصر هذه التعبئة تتعين تبعا لقوة تاثيرها وشحنتها التحريضية ، لا لمحتواها النقدي والعقلاني ٠ هذه النزعة تسمت بالواقعية ووجدنا شعراءها منبريين من الدرجة الاولى يتابعون الاحداث واحدا واحدا ٠ الخلاف آنذاك بين النزعتين كان واسعا ٠ بين من يرتدون الى ، «جذور اولى للتاريخ » ، وبين من يغرقون في اللحظة الراهنة ، لكن الفرق في اللحظة الراهنة لم يكن يعني بأية حال المعاصرة بل كان يعني استبعاد طرحها ٠

فالحاضر يقبل لا كلحظة راهنة وانما كمحطة استقبال لعناصر ايديولوجية تفكره وتفهمه بلغة ماضية كما ان الابتعاد الى الاصل التاريخي لم يكن يعني السلفية ٠ بل كان « نقد الحاضر » والنقمة على « الغوغاء » يسمح باستدعاء عناصر ليبرالية وعقلانية من الغرب ٠ على الصعيد الشعري كانت اسطورة تموز هي « الاصل الاسطوري » وصورها تتغلغل وتستعار في الاعمال الشعرية ٠ بينما كان شعراء الواقعية يكتبون قصائد ترتجل ايضا صراعا طرفاه الطغاة والمساكين ، الشعوب والمستعمرون ، كان شعراء النزعة الاولى يكلون لاشعارهم ، للاهوت الكلمة ، ان تقوم بالاحياء التاريخي فلم يساوموا على مستواها ٠ اما شعراء الواقعية فقد كان الهدف التحريضي امامهم دائما ٠ لذا ساوموا على مستوى الشعر لصالح التعبئة السياسية ٠ ظل السجال بين النزعتين قائما لكنه بدأ يخفت ٠ ووجد بين الشعراء من يقف بين النزعتين ٠ وربما بدأ ذلك يحدث عندما ابتعد النقاش قليلا عن السياسة ٠ او عندما بدأ كل من النزعتين يصل الى نهاياته ، اي الى تناقضات منطقة ٠ فالنزعة الاولى كانت لا تستطيع ان توحد بين خرافة الجذر التاريخي والميول الليبرالية العقلانية التي تستدعي انشغالا بتاريخ حي ٠ والنزعة الثانية كانت لا تستطيع باسم التقدم ان تغذي نزعة سلفية ترى في اي تجديد انتهاكا للعروبة ، ثم ان الشعر كان مجبرا في كلتا النزعتين على ان يخفف من السلطة التي يدعيها لنفسه : احياء التاريخ او تعليم الشعب ٠ لذا رأينا الخلاف يختفي تقريبا وتتوحد النزعتان ٠ ويأتي الشعراء الشبان فيرثونهما معا ، بوصفهما جوابا على مسألة المعاصرة ٠ بفضله تحققت الحداثة ولم يبق الا ان نتابع مجراها ٠ وهكذا رأينا امكان ان يصبح للشعر الحديث بنزعتيه نموذج موحد يجمع بين القاموس السياسي للنزعة الواقعية

والقاموس الاسطوري للنزعة المقابلة · بل رأينا القاموسين معا ينحلان في بعضهما بعضا ويتحولان الى تراث فعلي للشعر الحديث · وولدت قصيدة حديثة عامة ومناخ شعري موحد ولم يبق سوى اطلاق عناصر هذا الموروث الشعري الى اقصى امكاناته ·

عند ذاك كانت الحداثة تخسر شرطها · وهو استعادة الصوت الفردي وكسر النموذج العام · لكن الموروث الشعري كان يدور في الاستعمال بدون ان يتذكر اصله · فمن الواضح ان المشكلة التي اطلقت التيار الاسطوري باتت منسية الآن · فالرؤيا التي كانت خلف كنايات مثل الرحم الاولى ، الارض الخصب الانثى ، الاله النهر ، فينيق الكاهن ، العراف ··· الخ ، قد ضاعت · ومثل هذه الكنايات ترد في القصائد الحديثة بوصفها جزءا من مناخ يتسع لصور حلولية للطبيعة ولاطلالات سياسية تستعيد كل القاموس الواقعي : يتحول الموروث الشعري للقصيدة الحديثة الى تراث «للحداثة» · ويدخل بكليته الى أشعار الشبان بوصفه طريقا مضمونة للحداثة · يتحول الموروث الى مادة تسمح بتشكيل غير محدود للصور · لكن ضمن نظام مغلق من الترميز (الذي يتحول الى كناية) والبناء والمثال الجمالي والتواصل مع الواقع ·هذا الموروث يغدو « مطلقا » كلما ابتعد عن أصله · فتختفي اسماء من شاركوا في صنعه · وتنطمس تمايزاتهم · ولا يبقى منه ايقاع شامل قادر دائما على استقبال وتوزيع ما يرد عليه · لا يمكن للموروث ان يكون تراثا الا بنسيان اصله ، وبنسيان ظرفيته « اي التاريخ الذي اطلقه» وبتحوله الى نموذج عام يتخلص فيه الموروث الشعري من الاشكالات التي كانت تجعله ملتبسا وكثيفا وحالكا · فاشكال الحداثة بين التمغرب وبين استعادة الاصل التاريخي قد ارهقت الشعراء الرواد · وكان الى حد بعيد المعنى الكامن لاشعارهم · اما في شعر الشبان فان الاشكال سقط · وطرفه الاول (التمغرب) قد ضاع · والطرف الثاني قد بقي لكن موهما انه يحتوي ضمنيا الاول · والحكمة الشعرية التي كان يمليها تعقد المعنى قد ذهبت فاذا شعر الشبان اغنية سهلة سائغة · واذا به يجد منابر لم يجرؤ الرواد على طرقها · واذا بشعر الشبان كما ينبغي ان يكون النموذج، تبسيط للاصل وتعميم له يخسر فيهما غناه الاول ·

ساد الطرف الثاني من الاشكال السابق (الاصالة والحداثة) فباتت الاصالة هي الاصل وبات على الشعراء الشبان ان يتعاملوا مع التراث الشعري العربي كما تعاملوا مع الموروث الشعري للحركة الحديثة · اي ان

يتناولوه كنتاج تضيع فيه اسماء اصحابه وتمايزاتهم ويتحول الى مناخ واحد. هذا المناخ كان شرطه ان تتحطم الاشكال البلاغية والعروضية لا للوصول الى لغة مختلفة ولكن لاطلاق اللحن البلاغي على حطام قوالبه ، والعروض على حطام تفاعيله ، فتصل الى عروض شامل وبلاغة « شاملة » . هذا الاطلاق كان حيلة ضرورية ليملك الشعر قدرة واسعة على التوليد اللفظي والتصويري ولكن ضمن الايقاع البلاغي ولتواصل البلاغة سلطتها بدون حرج . فتظهر القصائد الجديدة لتصالحنا مع ذاكرتنا الشعرية ولتثير فينا مكامن هذه الذاكرة .

يصلنا الموروث الشعري للحركة الحديثة منقطعا عن الثقافة التي ولدته . انه يخسر معناه هناك . ويواصله سرا هنا . لكن الشعر لم يعد مشغولا بهذا المعنى ، انه يتلقاه متضمنا ولا يجادل فيه . بل الشعر لم يعد مشغولا بالمعنى الذي يتحول الى سابق على الشعر . فهو لا يتولد بما يعنيه (من ممارسة للعالم ورؤيا) داخل السياق الشعري ، بل كقيم تحققت في فترة ماضية . ان الشعر يستلم معناه في ثنايا النسيج البلاغي بدون ان ينتبه اليه فهو شعر ليست (رؤيا العالم) تطلبا اصليا فيه . انه يتناولها عن الطريق كما كان يقول الجاحظ عن المعاني ، بل هو شعر نقصان هذه الرؤيا في اصل وجوده . فبذلك تمتلىء الكلمة والصورة بلاهوتهما . فلا تسالان عن صلتهما بسياق تجربة راهنة . وبذلك تنمو على جذع المعنى الواحد تشكيلات لا متناهية من الصور التي ترتصف في مناخ شعري عام . فالشعر هنا يشحن المعنى البديهي لانه موروث باشارات لفظية وتصويرية . بذلك تبدو القصيدة وكانها تمتلك سلفا « رؤياها » التي تتحول الى قالب . فهناك رؤيا جاهزة للحب . وللسياسة . وهناك اذن مثال للحب والسياسة اما الخليط الايديولوجي فلا يرهق الشعر . بل الشعر ممارسة ساطعة لامكانية اتساقه . فالثنائية الاسطورية للحياة والموت تطابق الخرافة « الواقعية » عن الطغاة والمساكين . والتاريخ المهدور من جهة «الاسطورية» مهدور من جهة « الواقعية » فهنا وهناك يملك التاريخ نصا واحدا واغنية واحدة . فالتصور الخرافي ينحل في تصورات شعبية والفولكلور الاسطوري يستعار لفولكلور شعبي . الآله النهر يستعار للفدائي والارض الانثى للوطن والاتحاد الاسطوري بين الارض والانسان يستعار من جديد . القصيدة الحديثة ركام صور جزئية . تتوالى وتتراكم لا يصل بينها سوى الايقاع العروضي والبلاغي الذي يتصل احيانا بلا نهاية (القصيدة الدائرية) ، او يفسح احيانا لوقفة بين المقطع والمقطع . هذا الركام التصويري الذي تتحول

فيه كل صورة الى حكم والى نظرة من نهاية عالم جاهز ، يأتلف في النسيج البلاغي ، ويبدو ومضات لا يوحدها الا ذلك النص المختفي خلفها : المناخ الشعري السائد الذي يجري في الذاكرة اشبه بقصيدة شاملة يسقط منها هنا وهناك نثار لا يمكن ان يبنى الا اذا كانت دائما في خلفيته وكأنها نصه الاصلي ٠

ذلك يجعل ممكنا تحويل الموروث الشعري الى نموذج وتعميمه بقاموسه وكناياته ونسق ترميزاته وقوالبه على الشعر كله ٠ فنرى القصائد تتشابه الى حد مضجر ٠ وتضيع السمات الفردية المميزة ٠ ويغرق الشعر كله في صوت عام ٠ كأننا حيال قصيدة موحدة ٠

الشعر يستقبل عناصر من واقع ٠ بل يتعمد ان ينطلق من مناسبة حاضرة ٠ لكن بمجرد ان يتناولها وتدخل في مجرى الشعر ، تبتعد عن مادتها الحية الاولى ٠ هذا البعد في الاساس ضروري ٠ لكنه هنا ادخال لها في مسار جاهز ، وسلم من الحركات الجاهزة التي تتصاعد في سياق محدد سلفا ٠ بذلك يستعيض عن درامية الواقع بدرامية مشبوهة ٠ هناك المثال الحماسي ، بطرفي الصراع الدائمين فيه ٠ بضجيجه الخطابي بالنصر الختامي ٠ هناك اللغة التي تتقعر وتزداد بلاغية كلما خطونا في الشعر الحديث ٠ هناك سيل اللغة الذي يوهم بتراكم صوره وسرعة ايقاعه واللعب على هذا الايقاع بأننا في صدد بناء ملحمي ٠ هناك التفاصيل اليومية التي تدخل احيانا وترتصف بدون ان تتوجد في لحظة راهنة ٠ كأنما تقدم اصلا متخيلا لواقع ساكن لا يتبدل ٠ ان الايهام الدرامي والملحمي ضروريان للايهام بمعاصرة قصيدة تتلقى دون حرج موقفا من العالم ملفوفا في النسيج البلاغي لشحن القصيدة بتاريخية متوهمة ، بينما لا تاريخيتها شرط من شروط وجودها كما هي ٠

هل يكفي ذلك كله لنقول ان لا ضمان لنا بعد ان الحداثة قد تحققت ٠ وان الحداثة بدون تناول مختلف للعالم ، بدون ثقافة تضع على المحك نظام القيم الموروث ، وتثقيف للشعر بالمعنى الذي يجعله يولد اسئلته ومسائله من داخله ولا يتلقاها ، بدون ذلك تبقى الحداثة حلما ٠ وان يكن الامل كله فيمن يعيدون طرح السؤال ٠ فيمن يحاول كسر المناخ السائد والكتابة من خارجه ٠

عباس بيضون

عقيل علي

جنائن آدم

١ ـ امرأة

امرأة تنقرض في أفكاري
امرأة تترك مفاتيحها في صيحتي
امرأة اسحبها نحو الموجة ،
فتسحب خلفها ذئبا يتكىء الآن على عويلي
امرأة لا تحصى
امرأة لا تكف عن قضم الواحات
امرأة لا تكف عن اشعال الحقول
شلو انا ٠٠ ياكل شهوته الخالية
امرأة
تترك صيحتي مبعثرة في قصائدي ٠

٢ ـ امرأة

انني شديد الولع كما يعرف نسيانك
شديد الولع بهذا البهاء
أنت هنـا
أنت التي تريدينني راكضا خلف الجحيم
عاجزا عن كتم موسيقاي
مركونا الى اللا والنعم
مصيدة للسؤال والجواب
دبيب غول مغطى بالوهـم
نكتة باهتة ، عن جثة مسكونة بالوعي

أية رايات احملها في ارقي اليك ، وأمضي بـــك نحـــو الهاويــــة
متبوعا باصبع الرعد
لأن الجسد
لأن البحــر
قادم من الاسئلة
لأن الاسفار
لأن القصائد
تتباهى بالسلالات
وحدي احصي هذا كله
استدعي الفتيان اسلافي
ايتها التلال ٠٠ ايتها التلال
قودي خطانا

٣ ـ امرأة

اسمعك في الجسد طيورا معبأة
اسمعك في شبح يحتفي بتسلقي
اسمعك تترنمين وانت فمي
أسمعك في النهارات مسفوحة ، تومئين لي
اسمعك منفية ٠٠ مدنا تتعثر بسنواتها
اسمعك وانت تشيرين شاهدا اخرس
اسمعك وانت تصيرين انفاقا
اسمعك وانت تصيرين انينا مدججاً بجلاد
اسمعك وانت فصولي كلها ، تسقطين من صوتي
اسمعك في القصيدة ، وانت فرحي كله ٠

٤ ـ جس البراءة

أمد اليك سلمي
انت الرجل الاكثر حنوا علي من عذابه
من كل ورقة تأتي الفصول التي عطرنا حفيفها

حيث الوقت ناضج اكثر من سواه
وحيثغبار السكون المائت ، جسد الحياة المنسكبة
في المولد ٠
انت تسكب على النسر عجلة مرساته
وهو يستظل بنجيع جوفه
انك لتقطع الخيط الذي يلازم الاقامة
مقبض الحجر ٠٠ وعصفور عذابه
من البساطة الرقراقة الناشزة
تأتي النهاية التي تخمد اخيرا
فلا حبي سيوقف تلاشيك
ولا رغبتي ستحد من هزالها
اعطيك الضجيج والسكينة معا
اغسل ذراك بدمي أيها النصل المتقادم ٠٠ الالم يتسع ٠

٥ ـ غلات

ليس لي خفقك ، ليس لي رقادك ٠
على العشب اطرح الامل ٠٠ اكلله بالنار ، على العشب
احلحل صوتي

كيف انهيت ما قد بدأت ؟
بدفعة واحدة افلت زمام تمهله ، ذلك الفم الذي
يخلد الى تعثره
انا لا اعرف شيئا اكثر غلوا منه
يفكر تفكيري ، يعصف بذات مرآتي
يجس بسعيه الاشياء ذاتها ، يسترجع التوتر ذاته ،
احدهم يصرخ سرا من جوفك ، احدهم ينكش حطام احدهم
آه ، يا لثقل هذه الانحناءة
فقدنا يد هديرنا ، اما الفكرة فلقد هشمتها
انتزعتها من رفرفة عقلها ، ألزمتها اجتياز فراغها
تركت سحرها ينخر اتقادها ٠٠ لم اجلب تبصر وقتها ٠٠
لم احرك جناحها
في الظل تركت الظل ، سكبت على ظله سباته
هكذا ٠٠
اطوي حلما واهيا ٠

٦ ـ جنائن آدم

تتبعنا اشجار ، لا تنكس ظلالها ٠٠ انها لا تكرهنا
اشجار وتقاويم نفك فيها حبالنا ٠٠ اننا لا نرحل
ارمي للكذبة رأسا من أجل ان تكون حانية ،

بينما الكلمات محدبة ، وهذا ما اعرفه
ولا ألوي شيئا ٠

متأبطا عنقي ، مبعدا عني الخوف بالخشخشة ٠
أحصي شبيهي الذي يأكل احشائي ، شبيهي القاسي ،
اشحذ رماله ، لا امنحه رهبة الظهور

اني لملاحقك ابدا

في هذا وحده ينطق الصمت ، لهذا وحده أعطي القوة
متى تنفض الروح رمادها ؟
اني انظر اليها لاشير الى الافق ، اني أبعثرها لتعرف حالها
كفى الآن ودعني
ضع فخك للتثاؤب ، وليس لازهار الطفولة
ضع نهاية للشراع الذي صار صيفنا ، وهو نيراننا
المس ما تلمه يدي ، آن للجبين ان يصير مرسى
الحنجرة سوط

لا تتباهى بمياهها غير الاضرحة ، الطفل لا يعرف من
الشعلة سوى انها جميلة ٠
أقمار ٠٠ أقمار ، استيقظ من أجلها ، ولها ، وفي الاصل
استعيد الركض

آه من النسر الذي له الف وجه
كان يلتقط السلاحف ويسعى مندفعا نحو اوتاره ،
كان يخب على المنحدرات واعيا تناسله ٠
لنأت ٠٠ لنأت ، مبتدئين الاشداء بالتحية ، ملجمين المواعيد ،
قائد ينها من خلفنا
لقد وصلت في ادباري الى المنتهى ،
على الرغم من وجود القوة الكافية والجنون الكافي

آه .. كان العصفور يعكس مساره دائما ، حين يعكس الليل وصاله ،
وهو مقبل .
كان الليل ماضيا قريبا يتخفى بسراويله
المدن وحدها كانت تعدو قاطعة بنباحها الطرق ،
تابعة تسلسل الساعة الجنسية .
هذا ما قد اعتبرته وانهيته
هذا ما كان يأسر اللحظة ليسكنها
هذا ما قد افترضته وابصرته ، قفزت نحوه حتى لا اخفق
بتناميه
هذا هو البعض الذي يجوف ليكون جزءا
ليست هذه الدائرة التي تكون ، لغيرك ، انها لك ، وعند كل
مفرق ليس الاك ينشر فراره
يطوق رأسه بالغناء
ويمضي
ثمة اشياء لا تمهر ، انها ممهورة بالنظام
ونحن لم نمهر ، نحلل ونرتكن
المثل الاوطأ للعقل ، الحبكة المشعثة للضرورة
وكما نترك دائما للاكاليل كلها سراويلنا كلها ،
لم يكن ما ينمو هو ما خسرناه
وهذا ما لا يثير الاسف ، ولان هذا أيضا ما تبتغيه الجياد
فلنأت ، لنأت ، ضاربين الوسيط عرض الجوقة
معلقين على اذقانهم منهدة المرأة العابقة برائحة
الثدي وعرق الابطين
صداقة الاشياء قاطبة ، عداء الاشياء قاطبة ، هذا ما نريد
لا نطلق اغاني الحبيبات فقط ، ولكن ايضا الصرخة المدوية ،
وبنفس الحنجرة ، هذا ما بحنا به ولم ننسه
الصعود الانزلاقي الهش للسادة المعطرين بالقواميس ،
المزاجعات الدائبة برمتها ، ومن ورائها دائما ،
الهبوط المكدر ، الاقدام الاجتماعية ، الخلق
الرسمي
ثمة أشياء لا ينظر اليها المرء ، لا يمسها المرء ، الا ليزن
اعضاءه

وداعا ، اذن ، أيها الحاكي الهرم
ملأنا بمواعيدنا الانذهال ، ونسينا انك قد خدعتنا مرارا
سمعنا الزلزال قبل الهدهدة ، ولن نخلص من هذا ابدا
وهذا شأن ما يدهشنا ابدا ٠

الى م تهفو ٠٠ أو ليس غير هذا ؟
أبغير هذا الجناح يمكنك ان تحلق ٠٠ وبه تنكفيء ؟
لقد ازحنا عن حسابنا كتل الوهم
تعلمنا ان نأسر الوطاويط بالاشجار
عزفنا بلا ملل ايقاع قارة بلهاء
لقد عزفنا وبلا تحفظ ، ومضينا
لسنا بفرحين ، ولكنا غير حزانى مطلقا
اخرسنا شهوة الاستطلاع ، وشددنا وثاق ليال ماهي
بعيـدة

عشاق رديئون ٠٠ أهملوا فاعلية الاستفهام ناكشينها بما هو خاص
اصغر بقليل مما هو مرغم بواقعيته ، لا مسين كل حر من اجل ذاته
سلاما ايتها الحقيقة الصالحة لارث كل شيء
لا خلاف من أجل هذا الفردوس ٠

لبصيرتي بقعة أتعقبها في الحقول الضريرة ، المعدودة
اعلن هذا امام جنوني لاستحوذ الاشراقة
في الابتداء كله ، في الاختتام كله
اهبط منحدرات ، أتأمل سلام أسير ، أحزن لانتظار مخادع
مشاكسا اعوامي ، مفندا شتائم ديموقراطية ، عائدا
بها إلى اصولها
مغلقا اكثر من كف على اكثر من باب ، ولا خلاف على هذا
لا آخذ من الجواب غير أجله ، مخلفا لصبواتي حكمة مستعارة ،
وللملائكة اجراسها الناشجة

ولا حيف في ذلك
بيد اني مخفق في احتراز كل هذا
لانني معيد دائما الظل نفسه للشجرة نفسها ،
النظرة الزاعقة نفسها للعين نفسها ،
ولا احد الاي يلتوي ، غير متسائل عما يحدث بعد هذا ٠

ان لم يكن بهذا فبمن تأسر النظر لتعيد الصدى
ورغم كل هذا وبعد كل هذا
لقد امضيت اصباحك تتصفح ايامك ، تتأمل شبحا في مرآة
مغصوبة
تعبىء بنادق في الذاكرة ـ انها قطط وحب مؤجل ـ
تسترجع ذنوبا لا تمنحها غير شيخوخة وحشية ـ كانت
افكارا فصارت سلالم ـ
ورغم هذا ·· وبعد هذا
ستأتي القوة الاكثر اندفاعا ، سيأتي الضوء وينشر بصيرته
وأنا فرح ·· فرح بهذا الصوت
أهيىء الجهات ، وابعد الامكنة · أكف عن التعثر والمس الجسد
أيها الشاب
انك تتساقط ولا تعترف
انك تأكل يوما آخر
الى هذا تشير اعراضه ، الى هذا يطوح فمه
لقد أبصرتهم
معرضين
ضيقة خصورهم ، مدبرة رؤوسهم ، وكان هذا يحدث
لقد اوصلتهم كلا الى ذراعه
ضيقة ابوابهم ، ضيقة اطواقهم ، ضيقةابصارهم ،
ضيقة اصواتهم
آه من هذا اللحد
لقد اوصلتهم ولاكثر من مرة
وفي كل مرة احمل المشهد ذاته في ثيابي
اقتني ، وبلا حركة ، الافق في الحلم
لقد اوصلتهم ، وهذا يشمل ما بدأته ، وهذا يشير الى
الاغنية ، وهذا يلجأ عادة الى مقبض
الاغنية
لقد أحكمت وثاقي
ومن اجل هذا كنت اقبل ، ولاستمرار هذا كنت استكين
احرر النزق مما يحتويه ويثقله
أكرر اعتبارا ضائعا

ادلل على الادبار لاتبع المنطق
وا أسفاه ٠

سيغمر الضوء بصيرة كل شيء هنا
نلوذ بالاعوام من الاعوام
نلتقط بالعزف اياما كانت لنا ، عازفين عنها
وداعا ايتها الملائكة التي تأتي دائما من النقيق
عزفنا على مزمور الملكة طويلا
عكرنا الاغنية برمتها ـ الاغنية الاجتماعية التي
لا تصلح لشيء مطلقا
وداعا ايتها المنحدرات ـ اننا نحبك كثيرا
وداعا ايتها الحقول ـ لقد اريكناك كثيرا
وداعا ايها الهبوط الذي يتجه نحو الاعلى ـ لقد زلزلناك
وهذا يكفي

لثأت ٠٠ لثأت
السراويل على العشب
لن نكون بخير ابدا
الغار على الاحذية

أنا قادم الى الاستحواذ كله ، ارتقي المشهد كله ،
لاسند المشهد كله ٠٠ ترم ٠٠ ترم ٠٠ ترم
اطعم الافكار جثة ، هذا هو الذي يتضح خلاف ما هو عليه
اغسل الوعي بالضحية ، مكتمل الدهشة

السراويل مع العشب ، انا وانت خطوة الرجل المتوحد المحب
أنسبنا ينفض الوحل عن العصفور
أنسبنا ينكش الرغبة لنفس السبب
لعينيك علامة المصيدة ، لعيني الخطأ الاثيري ،
نأسر الدفء الى ما لا نهاية

آه ٠٠ آه
متى سيصغي ذلك الجواب ذو الوقع الحر ؟ متى سيشم
رائحته ؟
متى سيتكىء الى ما هو خاص فيه ؟ متى سيقطع الجري
ويتأمل حاله

الرجل الجاد
غير القابـل للمضاعفة
سليل النظر واختلاله
غريمي
ذو القرن
الهوة
ها أنا ارتجلك ثانية
وهذا ليس الافضل لي ٠
اقتطعك ، أتلاشى بك ، تلاشيا اتخيله ، وكما ترى
لكن لا تصدق
الاشياء البسيطة اكثر قدرة على تفريقي ، بحيث لا يعود
احدنا طوع الآخر

ان هذا يؤرجح القدرة كلها ، ولا ينقذ الجسد من الحيوان المتحفز
ابـدا

عادة اصنع ولاجلك الحركة لتفادي تحركك ،
مندفعا بالاصعب ٠٠

راكلا الوحش ، مسقطا فمه داخل فمي
أواه ، انه مشهد ولكن ليس اكثر كذبا من هولك
انه مثل ، ولكن ليس اكثر زهوا من ذكراك
انه على شكلك ، مقترن بحافتك ، وهذا ليس بحقيقي مطلقا
فقط ، أهرب اليك ، امضي بك ولا ازنك ، وهذا ليس
بمعقول
النسيان اكثر قدرة على جمعي ، حيث لا يعود كلانا يشير
الى ما يريد

أنكر حضورا لا يتفادى فيه الواحد اوهامه
استبدل الرأس بالتجاهل ، اكسر تباهيه بما هو ملغى ،
إعطيه صباحا مقتضبا ، اخرجه ، اقول هذا دوار
انه هدف وليس مهمة ، وهذا فوق قوة كل احتماله ٠

طموحي ان أكون انت
وليس غير هذا
لكن ٠٠

في النظر الآخر ، الخطأ المدندن ، الانسجام الرخو ،
الرجفة المهترئة ، الزمان الكفيف

دائما ترى المومياء ، أمام مرآتها ، تغرق اثداءها بالرقص
انها دائما تمنحني حالة خاصة بالبثور
انها دائما تطرق ، حين تطرق امام مرآتها ، مفتعلة
النوم الابدي ، المبتدىء من المراوحة ، في
ذات السمع المتشابه

انني اضع فكرتي في التناسق ، ثم احيد بها جانبا حتى افصلها
انني اثير ما يقوله الرائي ، انسج سلما لوهمه ،
واكف عن تسليته بهذا كله ، واكف عن
تقليم ذعره بهذا كله

اوزعه واشاكسه ٠٠ أكاشفه واعتني بناره
وما من ايام اكثر رغوة من هذا
ترتدي سباتها ، تجعل وكما تشاء الغرماء ساعة للمراوغة
المومياء ٠٠
الشفتان ـ الخفاش ، الشهوة المعلبة المؤرقة ،
المداهمة الخائبة للحواس ، التطلع
الذي يشبه المواد

المعرفة بكل هـذا
حقيقة ما يقال حول كل هذا
مرتبكا الاقيك في الجنوح
لنبدأ فعلا غير مكتمل ، تواصلا غير مربوط
اطرق حين تطرق امام مرآتها ، موسدا اياها
في الليالي كلها اتبع ذلك الجواب
أغريه بأن نكون وحيدين ، بلا ممرات ، ساكتين ساعة
التنبه ، غاسلين الوعي بماء اللحظة

انني اراه٠

أضمه ، محاولا فصله عن كل ما خلفه ، خائفا ان اجثو
واغرقه ٠

لا تلتفت ٠٠ ستسمع فرحك في نهاية كل خطوة

ان لم تكن بها فمعي ، وامام كل حال
غير مكتفين من شيء ، اشد اندفاعا ٠٠ ماحين كل ما خطوناه
متلمسين الجمرة ٠٠ لها نارنا ، ونحن بهذا ادرى
بهذا كله أزرع المرآة ، ضاربا على الطبل ، مسكنا
هذا كله واعيا هذا كله

موجها هذا كله ، ضد هذا كله
ان لم تكن بي فمعها ٠ ينبغي ان تنبش نارها دائما ،
وليس هذا ما تبتغيه

أجل ٠٠ أجل ٠٠ انني هنا ٠٠ أجل انني محتدم ٠٠ أجل انني
ذو طموح ٠٠ اجل انني ذو افكار قصيرة النظر ٠٠
انني لا أطمح حقا

انها تغسلني ولا تعطيني تفسيرا ، ولها شبيهها
وانا سالك هذا ، احتوي هذا ، ولا انتقي غير ضجري
ستشعلين نارا ، انك جادة اكثر من سواك
انك لا ترغبين بحياتك هذه ، وانا لا اتبعك مبهورا
بوجودك

مؤلفا هوة شبيهك ، مكررا وهم مظهرك ،
شاخصا للنهاية

انني اراك ، مبعدا عنك شهوتي
آه ٠٠ انه يمسك زمامه ، ذلك المعتم ، المضيء ابدا ،
الرجل ذو المجد

انه يعرف اين يقود الاتجاهات ، ويعرف اي منظر هو
دفؤه ، والاغنية المجدة ليقظته ، وهذا يكفي
طفولة ولا اقسى منها وحشية غير الفرح ٠٠ الزورق الذي
انطلق ، وراح ، ولم يقل الى هنا يكفي

انه يتدفق
ولا يرينا غير الفة اليها هفونا ، ونحن الآن اليها نشخص
ايتها النهاية التي كرهناها ، واليها الآن نمشي ، آملين ان
لا نكون ابعد مما نرى

هذه نارنا فلا تحجبيها

اسكتي ، وحالما نمس اطرافك هذه الصرخة التي من أجلها
انحنينا

وليهبط احفاده مدوين ، وهم اكثر اشراقا ، نحو مياههم ،
فلديهم القدرة ٠

انه يمسك زمام خطاه ، ذلك البرق
وعلى مائدتي مجنون آخر ، لاجله ايقظت الموتى ،
ودفعتهم الى الظهيرة

حيث تتقاتل الهمم ، وتردد العجائز اغنية الريح ،
قارعات على طبل القرف

أعولي ايتها المرأة ، انك لست بعاجزة
لرائحتك انا حملت رائحة لا يهجسها الا الاطفال
لان الحقيقة افضل لي من مشهد آسر فيه بسمة الثناء
اني لملاقيك ابدا

لاصقا بذات يدي حافات مدن ٠ انها تستيقظ وتسلخ
عن صنوجها هدير اقدامها

ان موائدنا مليئة بالخلجات ، لذا اليها أتينا
سأعطيك انسكابات لا أجمل منها غير الاخوة
أنضو عنك اشجارا ٠ واغسلك حتى لا تكرهينني
ولكن قبل هذا

دعي كركرة هذا المجداف المعبود تتورم ، والمسي
بها خشخشة روحك ٠
انصتي لتهشم الطفولة

سأبصرك الضوء الذي اليه ركضنا ، يهبط كما اعتاد ان يمسك
بطرف لونه ، ويمضي
كما اعتدت ان يغلقك ويمضي ٠

ايها الضوء الذي اوقد صباحنا ٠٠ أيها الضوء
ان الدخان يتصاعد ، ماذا نقول

فك لجام ايامنا ، الرائحة تفك لجامها ، ومثل هوة
فتحت شراعها

لا تسحب من تحتنا لونك
اليك ارتكنـا
وعليك علقنا لهاثنا كله

لقد رأينا ، واخترنا ، وبدأنا ٠٠ وما من شمس ثانية
ستعبر ذرانـا

الادنى من اعرافنا لن نغنيه
كفى الآن ودعني

أيها السيد الممسك زمام اموره بحنو ، يا جنوني
لا شيء اكثر وضوحا من هذه الانقاض
اقتسمنا مع الوحوش حياة صيفنا
ألح في القصيدة الشحوب الذي سخرنا منه ،
انه الآن نسغها

خيط من الدم يراوغ شبحي
أغلق الباب
هذا يكفي
الدخان يتصاعد من النار المدهشة
وهو الآخر يتساءل :
ماذا نقول ؟

عقيل علي
(الناصرية ، العراق ، ١٩٧٦)

حمزة عبود

الكلام يقع على الارض ...

١ ـ قصيدة حب

ادافع صمتك كموجة تغلبني .
ماذا اكتب لكي اصل الى احبك ؟
ماذا افعل بغيابك الذي سرق نافذتي ؟
اعرف انني لغة وان جسدك يسبقني
الحروف عقابي الذي تتركينه
الكلام حارس يتبعك
أقرأ بيتك ـ كيف طارت العتبات التي حملتني اليك
سريرك كيف طار نومك الذي يزينه
المسافة شرفة لأنحت فراشتي . لأرسل قلقي
عاليا نحوك .
لأضع اسمك على الطاولة واخرج عاريا
كل كلمة وتسقط في غموضك
كل حجر ويسقط في انتظاري .

لم تكن بيننا كلمة . ولكن حنيني يغادر الى جسده الآخر)
اغادر كرسي المقهى بينما الحنين يصعد على حافة الكأس .
لم تكن بيننا كلمة . ولكن حنيني يغادر الى جسده الاخر)
كيف اكسر المرايا التي تلفني ؟
حائط من الورق يرتفع الى رأسي
والكلام يقع على الارض كآنية فارغة
كأنفاق موصولة الى الحنجرة .
الدخان يتمدد من حولي

ينعقد كزهرات داكنة في زوايا الغرفة ٠
قمر « شارت » ينام في اللوحة
كجرة ترقد في قاع البحر ٠
ولكن ،
لماذا يتجمع الوقت في حلقة النوم ؟
لماذا يغطي النشيد الختامي زهرة الاحتفال ٠
ادافع صمتك كموجة تغلبني ــ
هل افرغ المساء من الطرق ٠
لأتبعك
هل افرغ عيني من النوم
لأتذكر
هل افرغ الستائر المثقوبة من غرزات النول ؟

٢ ــ الملك

دائما ،
اريد ان اقتل الملك ٠
وان اكون كثيرا
بعدد ما اعرفك ٠

٣ ــ العودة

كنا نختبىء في اعطاف الموج
لكي تنبت حراشفنا الزائلة ٠
وها انذا ايها البحر ،
لقد جفت ذاكرتي من الاسماك
واريد ان اغرق ثانية ٠

حمزة عبود
(كانون الثاني ١٩٧٩)

جودت فخر الدين

قصائد للحب والوهم

١ ـ مدخل الى قريتي

كيف اصير عاشقا ؟
ولم اكن الا صغيرك الذي نأى به الزمان
كلما نأى ، ضيعه النأي ، واذ يعود تائبا اليك ،
تجعلين منه عاشقا ·
اجيء تائبا ، فتحفلين بي ؟
كأنني زائرك الاخير ، تنفر الربى من نومها غزالة مذعورة
وتخلع الصحو الخريفي الكئيب
كيف لا تخطفني الفرحة ؟ كيف لا اصير عاشقا ؟

٢ ـ شمس الخريف

تلسع في حقد ،
···ويغيبها الغيم ، فترجع كالمكدود لتسكب غيظا وهميا ،
من يفهم هذا المرض الشمسي سوى الاشجار ؟
فتنزع حلتها الخضراء
وتبكي عارية !

٣ ـ التينة

تحدث في ارض الدار شقوقا تتحدث عن خسف آت

تتطاول نحو فضاء لا يدنو
وتظل على مر السنوات
يؤرقها شوق لسماء كالوهم، تغلغل في الارض جذورا تتصالب في العمق
(وصيفا ، حين الشمس تمارس عريا مشبوبا)
تعطي ثمرا مشبوبا ٠
ما اصعب هذا التين ! كأن عصارته وهج محموم
في قريتنا ، يعترف الناس بأن التين ألذ الاثمار
ويعترفون بأن شجيرات التين اذا ذبلت في كرم
لا ترحل ، بل تبكي

ماذا لو رحلت كل شجيرات التين ؟

٤ ــ اول المطر

يكون التراب انطفاء
يكون رمادا ثقيلا ، يموت كطول انتظار
٠٠٠ ويفجؤه مطر اول ، فتعاوده لهفة كالنماء
ويطلق انفاسه نفحة البدء
هذا هو الماء ، تهمي اهازيجه ،
انه اول الخلق ،
اية رائحة تتضوع من شهقة الارض ؟ تهمي اهازيجها ٠٠٠

٥ ــ الخواء

في وسط الشارع كرسي خال
يتربصه الشارع في صمت ٠
حول الكرسي هموم مهملة
حول الكرسي سراب يغدو ويروح ،
يعرض بالماشين ٠٠٠
ما من احد يجلس فوق الكرسي ،
ويبقى الشارع مذهولا ٠٠٠

٦ ـ النكوص

هذا الزمن الهارب ، من يجري اثره ؟
من يلحق بالايام الفارغة الجوفاء ،
او من يقدر ان يحمل وزره ؟
من لا يلهث خوفا ؟

جودت فخر الدين
(خريف ١٩٧٨)

محمد ابي سمرا

يا أختي في الاصدقاء والقتلى

سلاما ايتها المسترسلة مثلي في لمس دم الصباحات العالية
ايتها المقطوعة مثلي منذ الطفل
سلاما لمياه كتفيك المشبوكة بالاطراف
سلاما لاطرافنا التي انشطرت بين الخطى والمصافحات
سلاما لشمسنا التي انطفأت في خيبات الضمير والاصدقاء

•• وابتلعنا الرعب مع الرغبات ، سال الرمد الصباحي على شفاهنا ، بركة من دم النهارات تجمعت في زاوية الفم ، وبحة ساخنة جرحت زوايا العيون • قطفتك وردة عمياء من الزبد الحالك في الرأس ، مسحت زيوت الوجه بكفيك المحترقتين • عجزك نما على اجفاني ، ارتدينا خوذتين ضد شهواتنا ووردتين ضد الجنود ، ورقصتين من القتل ، درنا بين ليل المدينة وحطام البحر • لم نسترح ليلة واحدة ، ولا طحنا عرق الجسدين • تساقطت اظافرنا على الارصفة ، وداخل نفق من رخام ارواحنا عويل طيور مذبوحة ، وعي ذابح يحاول البراري •

•• وما امطرت يدانا الا جثث العصافير ، ارفعها عن مداخل روحي نشيدا لبياضك ، وضد بياض الاغنيات ارفعها :

باسم الخطى المحطمة في النوم
باسم الشمس المخنوقة بيننا
باسم صمتك اصاب دمي في نقطة الوسط
باسم سرطانات تحجز اوهامنا في الحنجرة
باسم ارواحنا المدروزة بالعساكر فوق وهج الظهيرة
باسم اعناقنا نكسرها على المداخل ، ندبر اعراسا للجنازات وننتفخ

بحداءات المدن وعويل الامهات ووقار القادة والمناشير · نسيل انعدامين بين الجموع نتحاجز النظرات في الظهر والغرف والقاعات ، نبتلع ألسنتنا ونتقاسم النصائح والاوسمة · هل تذكرين : حاصرنا المدينة بالشهداء فانبتت شعراء ومقاصل للروح وحراسا للشعراء والمقاصل ···

التفتي

ان شعبا كاملا قد انتهك في روحي ، حين رأيتهم يتاجرون صيف اعيننا الموحل بين زرقة البحر وهواء المكيفات · الجماجم ، مثل الاسلحة ، مكدسة في جوارير المكاتب والملفات ·· وأعينهم ···

التفتي

قلبي ووجهك مائلان الى الاصفرار كدمهم ينهمر من خطافات الاوسمة وصواري الاعلام · يرقمون جثتينا ويوصدون بيننا العجز والصيف والقبر والمتنزهات ، ولا يتركون لنا الا قلق الاطفال امام مائدة العواصم ·

·· آه لو يصل الشهداء الثوار والسواح الى جثتينا في تلك الغرفة العالية ، ليلة اقتسمنا التفاحة ، الدمع ، اليأس ، ورغبة قاسية في السفر ، وشربنا القهوة على جثة الصباح ، ووازيت جسمك ببقايا فرح قتيل وانحدرت نحو الصمت روحي · الدموع تخرج من عظامك الباردة ، تبلل ثياب نهارك القادم وتحفر متسعا لنهر يابس في عظامي · هل تذكرين : لماذا لم نأت بسكاكين المطبخ ونمزق هذا اللحم الميت ونتضرج بالقتل ونشهق ؟ يسوح الدم والدمع على بلاط الغرفة ، والجدران تهوي ، وتنهرس غيوم الجنس بالجلد والعظام والشظايا ، والروح تنز الغبار والاضرحة والمواليد ·

·· وما امتلأت بروحي قبل يديك ، وبعد يديك انفردت بعثراتي مستقيم المرآة والحجر :

حجر الروح
حجر الجسد

ينهمر غيابك على الوقت ، وظهرك مساء لين في الفسحات الضيقة بين نوافذ الابنية ، حيث اهوي على الحجر ، اشرب حجارة المساء :

عرق الروح
عرق الجسد

ولا المس طعمك الا على اطارات النوافذ ··· هل تناولينني جسمك الفج ووحل قدميك ، اطفالك ، كتف البحر ودمك المترع بالضحك ؟

٠٠ وانا المموه بالارهاب ، اخرج من بئر الطفولة وثيـــــاب الاعياد ، لعبة لوقتك الميت ، مرتبك الحواس ، دائراً حول حطام الوقـــت ، اخلع اعين المراهقين الاجلاف عن ثيابك المدرسية ، الملم رنيـــن ضحكاتـــك اللامعة عن جدران الجامعات ، وكسرات اسنانك من اطراف المعسكراتوبقايا الثورات العاجزة وصخب الضواحي ، ومثل اشاعة رائحة اتبع جسمك المطلي بعصير شمسنا العسكرية ، انصب جدي ذبيحة على ابواب احزانك الموصدة ، واشعر بطعم جنازة من الضحك تحت اللسان ٠٠٠

سلاما يا اختي في الاصدقاء والقتلى
سلاما يا اخت صباحاتي العمياء ٠

محمد أبي سمرا
(بيروت ، ١٩٧٨)

كاظم جهاد

« صحح هذه القصائد ، ايها الصديق »

١ ــ ديباجة مفتتح

صاعد بالقصيدة حتى الذرى
هابط بالقصيدة حتى الجذور
عارف ، بالبداهة ، ما يتعارض او يأتلف ·
عارف ، بالبداهة ، ما لا يؤاخى
وما لا يفرق
حاضن عدة من كشوف
واعاجيب مضمومة :
كان سر التعرف اني افتح عيني
واسبر غور الحلك ·

٢ ــ أغنية نفسي : الى والت ويتمان

احلم بالمعارك الكبيرة ، بالمساجلات
بهبوط المركبة التي كانت تقلهم ،
اصدقائي : الفرسان ،
ذوي الشارات المفضضة ، والياقات الزاهية كأقاليم
احلم انني رفيق المحارب ، ذي المنكب العريض
انني اخوه ، ومنشده ··
انني هو :
في متراسي يتربع مجد كامل
وتسعى الفكرة الى سعادة الرجل الملهب الذي في ·

٣ ـ بئر في طريق الشرفة

أتبنى بـــلادا
تتبنى سياجا
أتبنى سياجا تبنى نوافذ
اتبنى نوافذ مغلقة تتبنى جدارا
اتبنى صراخـــا
ثم أحفر بئرا من الصمت نجلس فيه
معا ٠

٤ ـ بلاد

رسمت بلادا على حائط الرغبات
وسافرت فيهـــا
رسمت مضيقا
وفتشت فيه عن الشرفات
فما كانت الرغبات
ولا كانت الشرفات
طريقا اليهـــا ٠

جليل حيدر
(بغداد)

غير موجودة بالأصل

احلم ان كثافة الروح في ،
تصير دربا الى كثافة اللغة ،
احلم ان قوة الشعور في ،
تصير سرا في براعة التخاطب ٠
احلم انني اقل كثيرا مما يراد لي
واكثر قليلا مما اريد لنفسي
[تراد لي سعادة الحال
والتهلكة ما اريد لنفسي] ٠

احلم انني نحفت وتجولت سنينا في انابيب الاغصان
احلم انني عدمت ما سوى المخيلة
احلم انني انشققت وقدت كتائب مسلحة ضد نفسي
احلم انني علوت ٠

احلم انني علوت : صرت برجا
لا يجهل السالك فيه الدروب
احلم انني علوت فوق ضعفي وصرت سرا
في عطاياك يا اخيتي الشجرة ٠

٣ ــ ديباجة

زمن الشعر كيف يأتي ؟
وكيف تنهض فينا مملكة الافعال ؟
وكيف لا تقبل المعجزة وهي تعرج ؟
اذا كنت توصد دوني بابك يا اخي ،
اذا كنت لا تقاسمني خبزة السرائر ،
اذا كنت تحسب الصداقة فنا عصيا على الاتقان ،
اذا كنت توجع روحي ، يا اخي ؟

٤ ـ ديباجة

مكتوبا
مقروءا
محكيا

مشموما مسموعا مرئيا
ما هومت ولا اغمضت
باسم عذاب الاشياء دأبت اخارج ما فيا
أتراني بلغت ؟

٥ ـ عشب

اشعر اني ذات صباح
سأغيب ،
هنالك ،
في العشب الاخضر ، ممطورا
أو أني ، أني ممهورا
بالنسيان كنحله
سأحلق فوق ذرى اشيائي
واضيع !

٦ ـ لقية

انظر انظر
كيف حشدت نفسي في التوقعات
وكيف القصيدة سقتها الى رحابة ما يدهش
فعدت :
(أحرس رأسا عاريا من الظل) ٠

انظر انظر
كيف اقف مليئا بحضرة ما لا ينفذ
وانا احدق باللامعتبر وبالعادي
فأرى شموسا تتوج قلبي بالاحسان ٠

انظر انظر
كيف اقف حفيا بك الان ، واصرخ :
انظر ٠

٧ ــ أهوية

اذن ،
سيعذبني هذا الهدر
من اكواز زاحفة واقاليم
انها تمر
دون ان تمنح شارة
انا كنت انتظر ارسالا منها ايها الرب ٠

اذن ،
سيعذبني هذا الدنو من اجل البعد
ستعذبني هذه السكك التي تتقاطع لتفترق
سيعذبني هذا الهواء المحلى بالفقدان ٠

٨ ــ ودائع

لو انك كنت يدي
لو انك كنت حسامي
لو انك كنت لي الراية والجوع الحارس
لو انك كنت معي ،
لو انك كنت لما ألفيت
روحي تلفظها الشطآن كمجد معثوث متقيأ

فلين طاف ،
علم مخروق خلفه ثم الجواله
ومضوا ،
محفل ديدان ،
وبقايا من بطن الحوت على الدفه ٠

لو انك كنت معي
الراية والجوع الحارس
لبدأت سوى بدئي هذا
ولحلقت سوى هذا التحليق
ولطرت مطارا ابهى
لو انك كنت !

٩ ــ ديباجة

آججت دمي بالاصوات
والعين بما تعطي الصدفه
يا رأس جعلتك مختبرا
بعبور اشعات
وتصايح اموات
وهدير بلاد وسفن
يا رأس جعلتك مزدهرا
آخيت دمي بالاصوات
والعين بما تعطي الصدفه
ومشيت اخطط لي سفرا ٠

١٠ ــ ديباجة

ــ وحفظت عن القلب
اعراف الحال المتبدل والوقت المشبوب
ــ وحفظت عن القلب

لغة الاحجار الميتة والارواح الهائمة على الاجواء
وخطابة ما يتعفن في الشطآن من الايدي
وبلاغة اقيانوسات
تتخفى في قلب الحصرم ·
ــ وحفظت عن القلب
تجوالاتي
وهدير الروح المسكونة بالاصوات ·

ــ وحفظت عن القلب
ما لا يحفظ
ما لا يتذكر بالمره
ما لا يحكى
او يكشف سترا ويبين

وحفظت ، حفظت عن القلب ·

١١ ــ مسيرة

مجد الرعاة المضوأ على الجبل
سانت ــ اكزوبيري الرابض على حرارة المحرمات
الاشقاء الغرقى المهومون في القرارة
كانوا يحفون بي طوال الاسفار ·

١٢ ــ برامج

١

كل الروائح والاصوات
كل اللقى الغريبة والملقوطات
اضمها بحنو الى نفسي
اجعلها بعضا مني

اصيرها اياي ٠

٢

حتى الغبار الذي ينث من اشد السقوف عتمة
حتى الدخان المتطاير من مداخن الجار
ارفعه بصدق واجلوه
واجلسه ضيفا على مائدة اشعاري

٣

صحيح اني وحدي كنت
غير ان جيشا كان يرهص بداخلي ٠
صحيح اني مفردا كنت
غير ان الوجوه المتذكرة كانت تحيا في
صحيح اني عاريا كنت
غير ان لباس المحبة كان باذخا علي ٠
ثم صحيح اني مفلسا كنت
غير ان جيوبي كانت ملأى بالعناوين ٠

٤

سفر عميق الى اقاليم نفسي
هو ما انا بحاجة اليه الان
من اجل ان احسن تحية جاري في الصباحات ٠

١٢ ـ علاقة

شاشتي نقلتها اثري ، وسورت الطرق
بكلام الفاتح الثوري والكهل المضام
انني اخصب افراخك يا ثورة لما اتسمع
ما يقول الصمت في ليلي ،
وما تطرحه انثى الرموز ٠
انني لما تتبعت خطى السر ، وآثار وعول الازمنه
كنت جنديك يا ثورات :
بشرت سراياك بفتح لا يبين
ولقد واريت موتاك ، وسويت بشعري الاضرحة ٠

شاشتي ..
نقلتها اثري ، وسويت بشعري الاضرحه .

١٣ ـ الغصن

(الى اصدقائي)

أريد ان امنحهم
اسماءهم
وشارة الصعود ، ان اقودهم
للنبع ،
ها هم واحدا فواحدا
عندي يجيئون ،
وليلي يتقرون ،
وفي حضوري
تلتبس الدرب عليهم فأشير ،
واحدا فواحدا
يحنون غصنا لينا
يومي الى بيتي
وها هم واحدا
فواحدا
يعتمرون الريح قبعات ، ويهومون
مع الضباب ـ الفتح .
ها هم جميعا (قل علام حيرتي ؟)
ها هم جميعا يهتدون ، ما اهتدت
لدارتي الاشباح ،
لكن واحدا
فواحدا
كالموت
كالفتح النبيل ،
مثل كذبة فاتنة طافية في السطح ،
مثل طائر يحنو على انثاه ،
مثل طعنة خائبة ،
يا سيدي الجليل مثل حادث مبارك ،
هم واحدا ،

فواحدا ،
ياتون ۰

١٤ ــ ديباجة / خاتمة

في انتظاري برامج عدة :
ان اهيء صمتا وديعا
اسوط به الهاتي
الى حقلها
(غادرته غداة استوى اللون ،
فالابيض الرحب
بالاسود الفاحم) ۰۰
في انتظاري :
ان اعيد اختبار المجاهيل ،
(علق طرفي بها
منذ عافت يداي الوضوح :
الوضوح الذي يتآكل ،
او يلتوي
او يبوح)
في انتظاري ان اختفي
في دم الباء والجيم ملتهبا وخفيفا
في انتظاري ان الدغك :
انت ما دمت قطرتها
لثغة لثغة
ورياحا رياحا
سوف يحسبها عاذلوك
قناعا لضعفك ،
او يقتديها
محبوك دربا اليك
اذن ۰۰
في انتظاري انا الان ،
ان
الدغك ۰۰

كاظم جهاد
(باريس ، اب ، ١٩٧٧)

عباس بيضون

قصيدتان

١ ـ الساعات

الى نانا

هل كانت الثواني ترن
والساعة تطرق كازميل

هل كانت ثوانيك تجر هذا الجسد العائم
من خيوطه الرفيعة
هذه المرساة الخشنة
التي ترسب في النوم .

عندما يكون ثقيلا بموته
عندما يشط بعيدا عن قبعته
ومواعيده
وعندما يبقى على الارض فضلة من النهار
وجانب من الحديقة
عندما يكون ثقيلا بمعدنه
كمطرقة في رأس الدهليز .
هل كانت الساعة طويلة
حتى انهم اخرجوا هذا العدد من الالواح
هل كانت الساعة طويلة
حتى يواكبها آلاف السعاة

هل كانت طويلة
حتى بقيت كالجثة
تحت السهام الماطرة
هل كانوا يطحنون جبال الوقت
ويذرونها بعيدا
هل كانت الرحى تدور في الماء
وهم يتعثرون
هل كانوا يستقبلوننا بدون رؤوس
وعلى ايديهم وردة

طويلة هي الساعة
طويلة هي السلالم
حين تعثر الخطوة بالخطوة

حبل من الخدم
يرفعون قلانسهم واحدا تلو الآخر
مع كل دقة ٠

من ينقلني من ساعة الى أخرى
حين تميل نحو الثالثة
يجري في جلدي الوقت
وتسقط على الفك الاخضر والجرة
البـذور ٠ الامطار
تفترق وتجتمع كالحقائب
العثرات والخطى ٠

II ١

جلدي يتنفس من الليل
ويتذكر
كما تفكر المائدة ببيت الخشب
والحصاة بحضن الصخرة ٠
كنا نتقاسم الهواء عند منتصف قبلة
والهواء يجري بيننا دافئا كالشاي
كنا نتقاسم قبلة كرغيف مكسور

لا يزال يفت في الليل
وحين ابتعدت
خرج بعض الظلام وبعض الفضاء
وبقي في حضني
كسرة من الليل
من يفكني غرزة غرزة
حين أنقطع وأتصل مئة مرة
كأن يدك لا تزال تمشي في شعري
هل أقع كحصاة من جرة
هل انتظر ان انتقل الى الرابعة
أم أن هسهسة افواه محطمة كالقرب
ومياه تنز
وجسد مائل الرأس كالدفة
يخوض كالقارب
هل انتظر ان نجد الخاتم في التفاحة
أم أن ينبض لب الخشب
هل انتظر أن تميل الى الخامسة
كما يميل الرأس الى الوسادة
حين اشعر بيدي تبكي
وأزهاري تعوم بعيداً

III

أنام منحنيا كشجرة
كمساء عطلة
أنام كمكتب في طرف العالم
كساعة ما زالت في البارحة .
أصل وعلى كتفي
سلة الطرق
وصندوق العثرات
ينسونني في ذلك اليوم
الذي تحطمت فيه سبع ممالك
وزالت عشرة عروش
لذا أبقى كباب دير شرقي

أرى وجهي محطما كل يوم
في كسور الكـأس
وكسور الساعة ٠

IV

ينسونني في ذلك اليوم
حيث لم تعد تمر العربات
اليوم الذي انزوي خلف السور
كورقة هرت من كتاب

اسير تحت القناطر الزجاجية
وعلى الزجـاج
والمرايا تذيعني في كل اتجاه
لذا احفر تحت النهار والليل
وافكر بأن احطم تلك الثريا العظيمة
ليقع الزجاج كله
واخرج الى اول الغابة
او اقع على فم امرأة

V

كنت اقابل على الشباك
شخصا غيري
وكان ظلك يسحب بيننا ويقسمنا
الى نهار وليـل

على السرير
كنت ارسب في النوم
وارتج كمرساة

٠٠٠بعيدا كانت القبل تتنفس كقواقع
والشاطىء يتنفس من خلال الرمل
كما كان السرير يتنفس ايضا ببطء
والساعة تميل الى المـاء ٠

٢ ـ الملك

ملك من الصيني
حوله رفوف من أطباق الصيني
ومشك من فناجين الصيني
لذا كانت حنفية المـــــاء
تحدث نفسها حين تجري

أن الصيني هو السلطة
وأن المجلى رغم انه لا يذكر
واقع في دولته

قلت اكتب قصيدة عن ملك
أو أرتجل ملكا
وها هو يكاد الآن ينط من فمي ٠
لكن أين نجد ملوكا
هل نجدهم بين هؤلاء الذين يحكمون
بقوة الامثال

التي هي كاليواقيت في بيت اللغة
وها هم الآن ينامون بين جلود الخراف
والذهب يكنز افواههم ٠
التي لا يزال يدر منها حليب النياق
هل نجدهم بين هؤلاء الذين تبقى رؤوسهم
محنية تحت التاج

الذين يجلسون بين عرائش خرافية
وتحت الهالات

ولا شيء سوى صفوف القناطر
تتلوى من بعيد
والبوابات العاريـــة
حيث تترامى الارض البيضاء
هل كانت الحياة تجري في الضاحية
حيث تصب الفضلات

هل كانت المدينة تغط في حقيبة كبيرة
كانوا على الزجاج والسجاجيد يمرون بالقطعان
يطرقون النحاس ويجرون العربات
ويتخاصرون

بينما لا نسمع سوى تعداد الثواني التي تنز
وتتكوم جبالا
ثم نمسح عن الزجاج الايام التي تتسخ
والوقتالذي يتسوس

حين لم يكن الموت قد دعي بعد
يجلسون بين عرائش خرافية
والسماء تتمشى على زجاج عيونهم
حيث كانوا يطحنون الدقائق طيلة قرون

والفضاء يتسع ...
حيث كانوا يدقون التبر والمعادن الغالية
ليرمموا تجاعيدهم

الكلام كان ايضا هناك
الكلام الذي تبخر من فم الناسك

والكاتب
والمعلم

مبري رقيق كأحجار الخفان
ينتظر اللحظة التي يعود فيها الى الحلقة
كنقود زائفة
قبل ان يخلد في الصمت

لم يبق من الرؤيا سوى البرج
يتبادلون ساعاتهم تحت القناطر
يقايضون يوما بيوم وعاما بعام
والايام تقتتل
وتتداخـل .

هل كانوا حقا ملوكا ؟
اذن لماذا تركض السهرات بسرعة الخدم
لماذا يسمي الرعاة النجوم
لماذا تفسد الكأس المباركة نبيذ العمر

نساجو العوالم ، هل كانوا حقا كذلك
هل كانوا يستأنسون المدن

وينيخونها كالثيران

هل كانوا يخيطون الدول الى بعضها بعضا

فتغدو بساطا

هل كانوا يفرطون العواصم كالعرى
ويكفون الممالك ويرتقونها من الاعلى
هل كانوا يخيطون السماء الى البحر

والكواكب الى المقلاع
والضباب الى النوافذ

هل كانوا يخيطون الكلام الى الكلام

ويجوفون اللغة

هل كانوا يقطبون الشقوف والمنافذ والعيون
ويصرون العالم في كيس
هل كانوا يوثقون الظلال الماردة

الى اقدام الجثث
والى اعقاب الشموع

ثم يرمون الجمر على الكرمة
ويغادرون المائدة

والملح لا يزال يحترق

يبحثون عن الخاتم
السن المسوسة الملبسة بالياقوت
الكريستال البري المطعم بالـدم
سلة الكسور
أنت ايتها السلطة

ما الذي يهب
هل هو البخور الذي يفوح من جلود الموتى
ام هم يذيعون وساوسهم العظيمة
في كل اتجـاه
كما كانوا يبثون جواسيسهم
هل هو الهذيان الذي لا يحتاج الى فم
ولا ميقات
يدخن عاليـا

عندما يتحرك الليل
ويحترق الوقت بطيئـا
يحيون كالزهور المحفوظة في بلورات
تحت خيمة الارق
النجوم تحبو على أرجوانهم
بينما هم ينعسون على الغلايين والمجلدات
وعندما يذوون في البستان الفسيفسائي
يفضض الصباح وجوههم المتسننة
على المنصة
الى القمحة الذهبية للسلطة المعلقة ٠

أين نجد ملوكا ؟
هل نجدهم بين مؤنسي الايائل
او المعدنين الاول
الذين رفعوا بوابات وحصونا وجوائز برونزية
هل نجدهم ونحن نتقدم على بصيص شمعة
لنراهم وقد خرجوا من صناديقهم
وجلسوا ليتناولوا من فاكهتهم
وسنابلهم المجعدة

والزمن يصر تحت اسنانهم
حيث الساعات مجلدة في الهواء المسجى
والخارجون من الممر
ينسون اصابعهم وعيونهم على المجلدات

هل نجدهم بين معادن لم تغسل بعد
او في الكلام الذي لم ينقطع عن حجرته
ولم تتفسخ بعد قطعته الكبيرة
في النوم حين نرضع جميعا من الفضاء الساخن
وفي الليل حين ندنو من حلمة القمر
وفي الارض اليابسة
حيث تهذي المرايا تحت التراب

نرفع على عصا معطفا وقبعة بحار
فيسلك الملك في طوافته على الساحل
وحين يرى شبيهه يتجول في الساعة ذاتها
بين وزرائه ومماليكه
يمشي البحر بينهما ويمضي
في الساعة ذاتها ، في الساعة ذاتها
نتكلم امام الكأس
بفم صغير بفم ناقص
احشاء قصيدة هالكة هي كل ما تبقى
بعد أن رفعوا عاج اللغة وعظامها الى القلاع

ارمي قبضةمن دخان فينتشرون
ويقتربون
اخفهم من شمع
يترنح تحت الشمس ويغمى عليه ثلاثا
يتعثر وينهض لكنه يتابع
حتى يصل في حجم الدبوس
الثاني من مطاط بقدمين خشبيتين
يعرش من على اكتاف الآخرين
يتقدم وحين لا يجد من يستقبله
يتطوى تحت النافـذة

كان علينا ان ننتظر الذين يفدون
من جزائر بعيدة

والذين يبقون حتى المساء ليقفلوا الصندوق
او يتأخروا حتى خروج الزوار
وهناك من لا يأتون ، لانهم يحكمون في الليل
لكن الساحة تغص
وحين لا أجد مكانا لقصيدتي
ارتجل عذرا وامضي

ذات صباح
سقط ملك الصيني قطعتين الى الارض
لم تعد الحنفية تحدث نفسها حين تجري
ان الصيني هو السلطة
وكانت تشك في ان الماء يخرج منها محطما
وأن المجلى بات في ملكها
اما المجلى فرغم انه لا يذكر
لم يعد يسمع ذلك المديح من الاعلى
وكان يظن ان النوافذ التي تطل
تأتي من غرف مجاورة ٠

عباس بيضون

بو علي ياسين

مقدمات نقدية

حول العلاقة بين التراث والثورة

« من التراث الى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في التراث العربي » ، الذي صدر عن دار ابن خلدون منذ شهور قليلة ، هو الجزء الاول من اثني عشر مجلدا والمدخل النظري او المقدمة النظرية لـ « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة » ٠ ويعتبر هـذا المشروع تطويرا وتوسيعا لكتاب نشره المؤلف في عام ١٩٧١ تحت عنـوان « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ٠

يقول المؤلف ، ان هذا العمل هو مشروع عمره العلمي ٠ وبالفعـل يظهر منذ الجزء الاول جليا الجهد الكبير الذي بذله وسيبذله المؤلف في هذا المشروع ٠ وهذا طبيعي ، طالما انه قد وضع لنفسه مهمة « اقتحام الفكـر العربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغتيه التاريخيـة والتراثية » (ص ٢٨١) ٠ انها مهمة شاقة محفوفة بالمخاطر والمزالق ، في أسوأ الاحوال قد يضيع العمر بها سدى ٠ والمؤلف يعي ذلك ، بل انه يرى فيهـا بحق « مغامرة » ٠

نحن العرب بحاجة ماسة الى مغامرين في جميع المجالات ، وبالاخص العلمي منها ، ونحيي المغامرين ، وان كنا لا ننصح احدا بالمغامـرة ، لان المغامر هو المسؤول الوحيد عن نتائج مغامرته ، مع أنها قد تعود بالنفع على الجميع ٠ واننا لنحيي طيب تيزيني مرة اخرى ، عندما يقول : « ويبقـى صحيحا ان نقول ، وفقا للحقيقة في سياقيها التاريخي والتراثي ، ان مـن اجتهد واصاب فله اجران ، أما من اجتهد ولم يصب فله اجر واحد ، اذ انه في هذه الحالة يكون ، بالحد الادنى ، قد اثار المسألـة » (ص ٢٨١) ٠ فالمؤلف ، كما هو واضح ، لا يدعي انه يقول كلاما منزلا ، ولن يفاجأ بالتالي

او لن يغضب ، اذا قلنا له ، انه اخطأ في هذه النقطة او تلك ، مع اننا لم نبذل جزءا يسيرا من جهوده ٠ وبالتأكيد لن نستطيع مناقشة المؤلف في جميع مقولاته ، انما سوف نتناول بشكل خاص الاسس التي يقوم عليها مشروعه العلمي ٠ فربما كان من ذلك بعض النفع للاجزاء الاحد عشر المقبلة ٠ وبالطبع ، لا كمال لانسان !

اولا ـ النظام الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط

يسمي طيب تيزيني نظريته في التراث « جدلية تاريخية تراثية » ، وتجد هذه النظرية في « الماركسية » : « قاعها الاصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة (التاريخ) و (التراث) العالمي عموما ، والعربي على نحو خاص » (ص ١٦٤) ٠ ولذلك فهو يرى ان الفكر يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطا وجوديا (انطولوجيا) ، بحيث ان تفهم الفكر يستوجب البحث في اصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي ٠ مع التأكيد على الاستقلالية النسبية للفكر تجاه الواقع الاجتماعي (ص ٢٣٠) ٠ وقد نتج عن دراسته للواقع الاجتماعي ، ان المجتمع العربي الوسيط ، الذي ابتدأ بالتكون مع اتجاه تراجع العلاقات الاجتماعية القبلية البطريركية في القرن السابع ، احتوى ثلاثة انماط من العلاقات الاجتماعية الطبقية : الرقيقية ، والاقطاعية ، والرأسمالية التجارية المبكرة ٠ أما العلاقات الرقيقية فقد ظلت ظاهرة مرافقة، ومارست دورا انتاجيا اجتماعيا في اطار الخطين الآخرين من العلاقات الاجتماعية الطبقية ، أي الاقطاعية والرأسمالية التجارية المبكرة ٠ وقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم بين هذين النوعين من العلاقات ، حسم اكثر فاكثر لصالح العلاقات الاقطاعية ،وذلك تحت تأثير جملة من العوامل الداخلية والخارجية (ص ٣٦) ٠

بخصوص العامل الداخلي يرى المؤلف في السلطة المركزية « ممثلة للعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة » (ص ٤٩) ، « مجسدة لمطامح وافاق نمو رأسمالي تجاري مبكر » (ص ٤٣) ، « تعبيرا عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة » (ص ٤٥) ٠ يرى المؤلف ان العلاقة بين السلطة المركزية بصفتها هذه وبين الاقطاع تقوم على الضرورة والقسر (ص ٣٧) ٠ الضرورة ، بمعنى ان لا وجود للواحد منهما الا من خلال وجود الآخر ٠ والقسر ، بمعنى العلاقة « بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والايديولوجية » (ص ٤٧) ٠

واذا كان طيب تيزيني في كتابه الصادر عام ١٩٧١ لـم يفرق بين الاقطاع العربي والاقطاع الاوربي ، فانه هنا يميز بين النوعين من الاقطاع ويقدم فهما معينا للصراع الطبقي في المجتمع العربي الوسيط ، كما اوجزناه آنفا ، يختلف جذريا عن الصراع الطبقي الذي عرفه المجتمع الاقطاعي الاوربي ٠ الرأسمالية الاوربية قامت على انقاض الاقطاع ، أما الرأسمالية العربية الوسيطية فقد ماتت بموت الاقطاع ٠ وقد قال المؤلف ، ان الصراع قد حسم لصالح العلاقات الاقطاعية ، ولكن « علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة » (ص ٣٩) ٠ بذلك فقد انفرطت « العلاقة التضايفية » ، كما يسميها المؤلف ، وأمكن للعلاقات الاقطاعية ان تتابع حياتها دون السلطة المركزية السابقة ودون علاقات رأسمالية تجارية مبكرة ، كما يفهمها هو ٠ هنا نجد خللا في فكر طيب تيزيني ٠ ومع ذلك فليس هذا هو الاهم ٠

لقد ذكر المؤلف ، ان الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي والاقطاع في المجتمع العربي الوسيط يتحدد بملكية الارض : في الاول ملكية خاصة وراثية للارض من قبل الاقطاعي ، في الثاني حيازة للارض من قبل الاقطاعي والملكية للسلطة المركزية (ص ٣٧ ــ ٣٩ ، وخاصة ص ٣٩ حاشية) ٠ وفي الحقيقة لم يعبر المؤلف بهذا الشكل ، فهـو يستعمل مصطلحات في غير استعمالاتها المتعارف عليها ، فلا يفرق جيدا بين مفاهيم : الملكية ، والتملك ، والتصرف ، والحيازة ٠ يقول المؤلف مثلا : « والجدير بالذكر ان هؤلاء الاقطاعيين لم يكونوا قادرين على التصرف المطلـق بتلك الارض ولا على تملكها ، ذلك لان حق التصرف المطلق والتملك للارض كان اولا واخيرا من نصيب الخليفة (ص ٣٧ ــ ٣٨) ٠ لا شك ان المؤلف لا يقصد ما يقوله ، اذا اخذنا كلماته بمعانيها العلمية الدقيقة ٠ ان ماركس (والالمان عامة) يفرق جيداً بين Eigentum اي الملكية ، و Besity اي التملك (أو التصرف)٠ وقد نبه الى ذلك معربو كتاب ماركس « نصوص حول اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية » ، الصادر عن دار ابـن خلـدون ، بيروت ١٩٧٤ ، وفسروا « التملك » بأنه ملكية مؤقتة ، والاصح ، ان المصطلح الالماني هو بالضبط « حق التصرف » ، كما عرفه تاريخنا الحقوقي الاقتصادي ٠

اننا ، نحن ابناء العربية ، ما زلنا نعاني من مشكلة تحديد وتوحيد المصطلحات العلمية ٠ ولكن ، لنكتف بما قلناه الآن ، ولنعد الى الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي والاقطاع العربي ، حسب تعبير وفهم طيب تيزيني ٠ ان المجتمع العربي الوسيط (او المجتمع الاسلامي) ومجتمعات

أخرى كثيرة في آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية لم تعرف الملكية الخاصة للارض ، الا ضمن حدود جد ضيقة ٠ لقد أشار ماركس وانجلز الى ذلك في العديد من أعمالهما ورسائلهما ، وسميا نظام هذه المجتمعات « نمط الانتاج الاسيوي » ٠ وقد ذكر طيب تيزيني ، ان ماركس وانجلز اهتما بقضايا العرب والاسلام ، « بحيث ان ماركس وصل عبر ذلك وعبر دراسات اخرى ، الى ما أسماه بـ « اسلوب الانتاج الاسيوي » (ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠) ٠ كما اشار الى أن هناك مستشرقين ماركسيين اهتموا بالتاريخ والتراث العربي مدفوعين بالافكار الجديدة التي قدمها ماركس وانجلز حول « أسلوب الانتاج الآسيوي » (ص ٢١٤) ٠ غير ان المؤلف لم يعرض شيئا من هذه الافكار الجديدة ، ولم يناقشها ، بل اهملها ، مع أنها تدخل في نطاق بحثه ، بل وتمثل أساسا له ٠ وهذا موقف علمي غريب ، وخاصة ممن يضع نظرية « جدلية تاريخية تراثية » ٠ وهو يستشهد بكتاب « حول نمط الانتاج الاسيوي » (١) ، لمؤلفين ماركسيين معروفين ، لكنه لا يهتم بمضمونه ٠

ويذكر طيب تيزيني في هذا المجال حادثة هامة ، وهي ان ماركس اطلع على « كتاب في الاموال » لابي عبيد الله ، وان بين هذا وماركس شبها كبيرا في قضية العمل وقيمته (ص ٣٦٩) ٠ ومن يقرأ هذا الكتاب لن يرى فيه بحثا في القضية المذكورة ، بل نصوصا واحداثا توضح النظام الاقتصادي الاسلامي الذي يندرج ضمن مفهوم ماركس لنمط الانتاج الاسيوي ٠ وربما يفيد ان نقول مصححين ، ان مؤلف « كتاب الاموال » هو ابو عبيد القاسم بن سلام المتوفي سنة ٢٢٤ هجرية ٠ وقد حققه محمد خليل هراس ، ونشرته في عام ١٩٦٨ مكتبة الكليات الازهرية في القاهرة ٠

يقول طيب تيزيني بصراحة ووضوح ، ان الفارق الرئيسي بين الاقطاع الاوربي و « الاقطاع » العربي هو الفارق في علاقات الملكية بين النظامين (حاشية ص ٣٩) ٠ والآن ، اذا قارنا هذين المجتمعين من الزاوية المذكورة بالمجتمع العبودي ، فاننا نجد الاقطاع (الاوربي) اقرب الى المجتمع العبودي منه الى المجتمع العربي الوسيط ٠ فكلاهما ، العبودي والاقطاعي ، يقوم على اساس الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، في الاول لاصحاب الرقيق وفي الثاني للاقطاعيين ٠ واذا كان اشراف المجتمع العربي الوسيط لا يملكون

---

(١) الطبعة الاولى ، دار الحقيقة ، ١٩٧٢ ، الطبعة الثانية ، دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ ٠

الارض ولا يورثون ملكيتها بالتالي ، واذا كان الخليفة حرا في منح الارض او انتزاعها (كما يذكر المؤلف ايضا) ، بينما كان الاقطاعيون في اوربا يملكون ، مثلهم مثل القيصر او الملك ، ويورثون الارض للابن البكر دون غيره من الابناء والبنات ، بعكس المسلمين الذين يورثونها كحق تصرف لجميع الابناء والبنات ، فعندئذ لا يمكن ان تتكون طبقة اقطاعية في المجتمع العربي الوسيط ٠ ثم اذا كان اعتمال الارض في اوربا الاقطاعية يقوم به الاقنان (أي عبيد الارض) ، بينما كان الفلاحون في الدولة الاسلامية أحرارا في هذا المجال ، فكيف يمكن الحديث عن اقطاع عربي وسيطي ؟

ان الارض في الدولة الاسلامية كانت تعود لـ « بيت المال » ، اي للخليفة، طالما هو خليفة ٠ واذا لم يكن من الحديث عن الاقطاع والاقطاعيين مفر ، فقد كان هناك اقطاعي واحد اوحد ٠ والى هذا الاقطاعي الوحيد كان يذهب الخراج ، الذي هو ضريبة وريع في الوقت نفسه ٠ فضل الانتاج يناله ـ بناء على ذلك ـ السلطان الذي يجسد الدولة ، وهو الذي يعيد توزيعه ٠ فيبذر ما يبذر ، ويعطي من يعطي ، وينفق قسما في الاشغال العامة ٠ والقيام بالاشغال العامة هو احدى وظائف الدولة الشرقية ، وظيفة اقتصادية لم تعرفها دولة الاقطاع ٠ كذلك ، فالدولة الشرقية لم تتبرع من تلقاء نفسها للقيام بهذه المهمة الاقتصادية ، وانما فرضت عليها بالضرورة ٠

كتب انجلز الى ماركس بتاريخ ٦ حزيران ١٨٥٣ يقول : « ان غياب الملكية العقارية هو بالفعل مفتاح الشرق بأكمله ٠ في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني ٠ ولكن ما علة ان الشرقيين لم يصلوا الى الملكية العقارية ، ولا حتى للملكية الاقطاعية ؟ أعتقد ، ان مرد ذلك بصورة رئيسية الى المناخ ، بالارتباط مع ظروف الارض ، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية ، بلاد فارس ، الهند ، والتتار الى الهضاب الآسيوية العليا ٠ الري الاصطناعي هو هنا الشرط الاول للزراعة ، وهذا من شأن المشاعات او الاقاليم او الحكومة المركزية ٠ كذلك فانه كان للحكومة في الشرق دائما ثلاث ادارات فحسب : المالية (نهب الداخل) ، الحرب (نهب الداخل والخارج) والاشغال العامة ، أي تأمين اعادة الانتاج » ٠

كانت للسلطان اذن سلطة اقتصادية غير محدودة ، تقابلها أيضا سلطة سياسية غير محدودة ٠ فهو قادر ان يصادر وان يسجن وان يقتل دون ان يسأله احد ٠ وتاريخنا مليء بالشواهد على ذلك ٠ وقد ذكر فهد القرمطي

(اسم مستعار) في دراسة له غير منشورة عن « نمط الانتاج الآسيوي » ، انه لم ينج وزير او تاجر او مالك عقاري ، وبالاخص في العصر العباسي الثاني (٨٤٧ ـ ١٢٥٨ م) ، من ثلاث حالات : المصادرة ، السجن ، القتل. وفي ترجمته للبيان الشيوعي (دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٥) قال العفيف الاخضر : « لا يستطيع السلطان التصرف على هواه ، في توزيع النقمة والنعمة ، الا اذا حافظ على مركزة السلطة والثروة بين يديه مما يمكنه من ابقاء الطبقات الاخرى ضعيفة ، ويمكنه بالتالي من المحافظة على استمرارية الركود الاقتصادي ـ الاجتماعي تأمينا لاستمراره الخاص (ص ٢٥٦) ٠

بناء على ذلك يمكن القول ، ان السلطة المركزية لم تكن تمثل ولا تجسد ولا تعبر عن « الارهاصات الرأسمالية المبكرة » في المجتمع العربي الوسيط ، كما انها لا تمثل اية طبقة اخرى ٠ يمكن ان نقول مع ماركس (مخطوطة « أسس نقد الاقتصاد السياسي » ، فصل « الاشكال التي سبقت شكل الانتاج الرأسمالي ») ، ان « الوحدة الجامعة » أو « الوحدة العليا » تقف فوق المشاعات (العشيرة او القرية) المنفردة حيث يذوب الفرد ، وان هذه الوحدة تتحقق بالطاغية باعتباره « أبا » لهذه المشاعات ٠ ان جذور هذا الشكل الاجتماعي الاقتصادي نجدها (بحسب دراسة فهد) في « الاساس القبلي » ، والطاغية يستمد قوته من قوة قبيلته ، كما يستمدها باتحاد السلطة الدينية والدنيوية في شخصه ٠ ان الرأسمالية التجارية والربوية (ولم تكن هناك رأسمالية خاصة اخرى) كرست أموالها بفضل السلطان ورجاله ٠ وفي الوقت ذاته ، السلطان اولا ورجاله ثانيا هم الذين اجهضوا « الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة » عن طريق المصادرات والضرائب الباهظة والابتزاز ، وذلك على النقيض مما يراه طيب تيزيني ٠

في نظام كهذا يكون التناقض الطبقي تناحريا بين مجموع المنتجين من فلاحين وحرفيين ورعاة من جهة والسلطان وحاشيته وولاته وموظفيه من جهة اخرى ٠ فثمة تناقض تناحري أيضا بين المنتجين والاشراف او الموظفين الذين يتصرفون بوسائل الانتاج ٠ لكن ـ كما يقول فهد في دراسته المذكورة ـ كانت جميع الثورات الشعبية الكبرى (بابك ، الزط ، الزنج ، القرامطة ٠٠٠) موجهة أساسا الى المركز ، الى الطاغية الشرقي ، بعد القضاء على ركائزه في الاقاليم (ان استطاعت ذلك) ٠ وجميع الحروب الاهلية التي قامت في المجتمع العربي الوسيط كانت حروبا ضد السلطة المركزية (سواء اقتربت من العاصمة ام لم تقترب) ، اما من قبل المنتجين المذكورين من موالي وعبيد

وفلاحين وبدو دفعا للظلم وطلبا للعدالة ، او من قبل اشراف طلبا للخلافة ، أو لهذا وذاك · وليس غريبا ان ينزع كبار الاشراف الى ان يحلوا محل السلطان ، كما أنه من الطبيعي في حال ضعف السلطة المركزية ان يكون كل وال دويلة خاصة يكون هو سلطانها وتكون صورة مصغرة عن الدولة الام · ففي اوربا كانت الدولة هي دولة الاقطاعيين ، اي خاضعة لهم ، اما في بلادنا فكان الاشراف « اقطاعيي » الدولة ، اي خاضعين لها ·

ان الوقائع التاريخية تبرهن على ان انهيار السلطة المركزية لم يؤد الى « علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة » (كما يعتقد طيب تيزيني) ، بل بالضرورة الى « دول كبرى ودويلات صغرى ، كل منها مركزية حديدية ، على رأس كل واحدة منها بيروقراطية ضخمة تمتلك عبر امتلاكها للدولة ، الارض في الريف واهم وسائل الانتاج في الحاضرة » (العفيف الاخضر ، ص ٢٥٢ من المصدر المذكور) · واذا لم يتم ذلك فلا مناص من الهجرة او العودة الى حالة البداوة ، في اغلب الاحوال · وفي بعض هذه الدويلات كانت الانجازات الحضارية لا تقل نسبيا عن انجازات الدولة الام ، مثل الدولة الاندلسية والسامانية وغيرهما ·

لم يكن الخيار التاريخي للمجتمع العربي الوسيط ، كما رآه المؤلف ، اما « اقطاع » منزلي او « رأسمالية تجارية مبكر » ، بل : اما ان تبقى دولة نمط الانتاج الاسيوي (او الاتاوي ، او الخراجي) ، او تحل محلها دولة على شاكلة تلك التي اقامها القرامطة في الاحساء والبحرين مدة مئة وثمانين سنة ، او تحل محلها دولة على شاكلة تلك التي اقامها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر · فاذا صحت تسميتنا لنظام المجتمع العربي الوسيط بأنه « اقطاع دولة » ، فان القرامطة اقاموا «اشتراكية الدولة » ، ومحمد علي باشا اقام « رأسمالية الدولة » · في هذه الخيارات الثلاثة نجد انفسنا دائما امام ضرورة « السلطة المركزية » ، وهي ضرورة اقتصادية واجتماعية وجدت في ذلك الوقت ، اما ان تكون طاغية واما ان تكون شعبية ، اما ان يحكمها السلطان او يحكمها الصعاليك ··· فيبدو ان الحلول الوسطى لم تكن قابلة للتحقيق ··· وهكذا بقيت الامور حتى غزتنا الراسمالية الاوربية·

ثانيا – « الشعوبية »

ومن عوامل حسم الصراع لصالح العلاقات « الاقطاعية » في المجتمع العربي الوسيط ، برأي طيب تيزيني ، صراع الاقطاع غير العربي ضد

الاقطاع العربي ، صراع اسهم في زعزعة مركزية الدولة وفتح الابواب امام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة · هذا الواقع خلف ارضا خصيبة لهجمات الاقطاع الخارجي ، ممثلا بالبويهيين فالاتراك فالصليبيين ، مما أدى الى انهيار البنيان الاجتماعي العربي، بما فيه ، او في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة (ص ٣٦ ـ ٣٧) ·

ويقول المؤلف ، ان « النزعة السلفية » ظهرت اولا « كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة « الشعوبية » ، في صيغتها المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي كواحد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي ـ الاسلامي » (ص ٢٦) ·

كما يقول المؤلف ، ان «الشعوبية » اخذت تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الاولى من السلطة العباسية ، ولكن عوامل انبعاثها كانت قد وجدت في المرحلة الاموية ، « حيث عمل الاقطاع الاموي والعصبية الاموية على فرض مبدأ (العرب خير امة) » ، فجاءت « الشعوبية » كرد على ذلك المبدأ « العربي » داعية الى « التسوية » ، اي المساواة · هنا يتوقع القارىء ان يمنح المؤلف هذه الحركة مشروعية تاريخية ، كما فعل مع النزعة السلفية ، غير انه يكون عندئذ متسرعا · ذلك لان طيب تيزيني يؤكد ، ان « اهل التسوية » هؤلاء سموا انفسهم بهذا الاسم زيفا ، وما هم الا « اولئك الاثرياء المثقفون في نطاق الطبقات الاقطاعية ضمن الشعوب المختلفة (خصوصا الشعب الفارسي) ، التي انضوت في حينه تحت اطار سلطة الدولة العربية الوسيطة · هذا يعني ان قضية (التسوية) اكتسبت ، ضمن ما اكتسبته ، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الاموي ··· » (ص٥٨) ·

ولا ينكر المؤلف ، انه كانت الى جانب هؤلاء « الاقطاعيين » او « الاثرياء المثقفين » : « تلك القطاعات الاجتماعية الطبقية التي تحررت من صفوف الطبقات الكادحة ضمن تلك الشعوب ، والتي اخذت بالاسلام ، وخصوصا بمبدئه في (التسوية بين الشعوب) ، منطلقا لها » (ص ٥٩) · « ولكن هذا الاتجاه ، الذي دعا الى (التسوية) بتلك الحدود ، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية · فلقد عمل هؤلاء ، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي ، على ركوب الموجة وتوجيهها باتجاه يخدم مصالحهم · لقد عملوا على رفع مبدأ (التسوية) ذاك الى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عداء مبدئي منهم · اما الخلفية الطبقية لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد حاولوا ان يذيبوها من

خلال اكسابها طابعا قوميا عنصريا عاما : انـــه صراع بين عنصريـــن (قوميتين) ، وهما العرب والفرس او الاتراك الخ ٠٠ » (ص ٥٩_ ٦٠) ٠ وفي هذه المرحلة « الشعوبية » ، التي امتدت من القرن الثامن الى القـــرن الحادي عشر ، التحم التناقض الطبقي بالتناقض القومي ٠ فيما بعد تحرك التناقض الطبقي الى جانب ، واحيانا خلف التناقض القومي بين العـــرب والشعوب الغازية للوطن العربي (ص ٧٥_٧٦) ٠

« ان ذلك الهجوم (الشعوبي) الاقطاعي على العنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك) ، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب ، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموما ، تلك الثقافة التي التحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الاسلامية الدينية والاجتماعية والفكرية » ٠ و « هكذا تحول الكفاح ضد الشعوبية الى دفاع عن (النخبة العربية) ٠٠٠ والحقيقة ، ان طرح المسألة كذلك ، كان دفاعا عن الذات وهجوما على مفهوم (النخبة) الشعوبية ، وبشكل خاص الفارسية ، انه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة الاقطاعية العربية) مع العام (الشعب العربي كله) ٠٠٠» (ص٦٢)٠

ويقول المؤلف ، ان هذه المعركة استخدم فيها الطرفان جميع الاسلحة، ومنها الفكر ٠ « وبذلك فقد لجأ الاقطاع الفارسي ، دافعا الشعب الفارسي امامه ، الى العقائد والاديان والافكار الفارسية القديمة خصوصا ، محولا اياها الى دريئة ايديولوجية ، يناضل باسمها الاسلام _ العرب » ٠ هكـــذا اتخذ المفكرون الفرس ايضا موقفا سلفيا ، واكتسب هذا الوضع الفكـــري الناشىء بجذوره الطبقية الاقطاعية شيئا فشيئا صيغة صراع بين ثقافتيـــن وتراثين ، عربي اسلامي وفارسي مانوي (مثلا) ، صراع بين سلفية اسلامية وسلفية مزدكية (مثلا) ٠٠٠ (ص ٦٤) ٠ وفي كل ذلـــك يستثني المؤلـــف الحركات الثورية ، مثل القرامطة والزنج (ص ٦٠) ٠ وفي الختام يعطـــي المؤلف مشروعية تاريخية لتلك النزعة السلفية مـــن حيث كونها ردا على « الشعوبية » (ص ٦٣ ، ٦٦ ، ٦٧) ٠

هكذا يفهم طيب تيزيني « الشعوبية » ٠ وحسب علمنا ، فهذه هي المرة الاولى التي يستخدم فيها مفكر عربي العلم الاشتراكي للبرهان على مقولـــة « الشعوبية » ، هي اول « مركسة » للشعوبية ٠ الذي نعرفه ان مفكرين عربا من الطبقة الوسطى كانوا يهاجمون « الشعوبيـــــة » باعتبارها تقابـــــل « الشيوعية » في التاريخ المعاصر للوطن العربي ، والحركات الشعبيـــة الثورية مثل القرامطة والزنج نالت القسط الاوفر من تهجماتهم ٠

يقول المؤلف ، ان الصراع « الشعوبي » استعمل جميع الاسلحة ،ومنها الفكر . وكنا نتمنى لو ذكر لنا المؤلف واحدا من تلك التحركات التي يعتبرها « شعوبية » ، علما ان القوميين غير الماركسيين يذكرون بهذا الصدد القرامطة والبابكية وغيرهما من الحركات الشعبية الاشتراكية . واذا لم يكن للصراع الفكري « الشعوبي » اي مقابل واقعي ملموس ، افلا يخطر على بالنا ان يكون مجرد مباراة تفاخرية كالتي كانت تحدث بين القبائل العربية او التي كانت تحدث احيانا ايضا بين العرب والفرس قبل الاسلام ؟ ولنفترض مع ذلك ، ان الحركة « الشعوبية » عكست صراعا على صعيد المجتمع ، فهل هو صراع طبقي بين طبقتين او اكثر ام هو مجرد تنافس اقتصادي ضمن الطبقة الواحدة ؟ فاذا كان صراعا طبقيا ، فلا بد ان يكون عندئذ بين طبقة مظلومة مستغلة وطبقة ظالمة مستغلة . وبالتالي كيف يعتبره المؤلف صراعا طبقيا بين اقطاعيتين ضمن مجتمع واحد ودولة واحدة ؟ اننا نرى ، ان الارستقراطية العربية والارستقراطية غير العربية في الدولة الاسلامية كانتا طبقة واحدة ، تخدمان سلطانا واحدا ، وتتنافسان على رضى السلطان وعلى نهب المنتجين .

اما القول ، بان الاقطاع غير العربي قد استطاع ان يستوعب الطبقات الكادحة غير العربية وان يسخرها لصالحه في محاربة العنصر العربي بجميع طبقاته ، وبالتالي فان هذا التهديد للوجود العربي جعل الصراع الطبقي للجماهير الكادحة العربية ملتحما بالصراع القومي ، — ان هذا القول يفتقد الى العلمية في عدة نقاط : اولا ، التحيز التام الى جانب العرب ، بان جعل المؤلف صراعهم ضد « الشعوبية » مشروعا ، في حين لم يعط هذه المشروعية لصراع « الشعوبيين » ، بالرغم من ان نقطة الانطلاق في هذا الصراع هي تفضيل العرب على غيرهم من المسلمين . ثانيا ، اعطاء الاولوية للصراع القومي على الصراع الطبقي ، بحيث ان الصراع الطبقي يذوب في الصراع القومي ، وهذا ما يتناقض مع عامل التطور الاساسي الذي ذكره المؤلف وهو الصراع الطبقي الذي انتهى بانتصار الاقطاع . ثالثا ، التفكير التآمري الذي يفسر تحركات الطبقات وافكارها وتحالفاتها بمفاهيم التآمر والخديعة وما الى ذلك ، بحيث ان الموالي والعبيد الفرس لا يبالون بالاضطهاد والاستغلال وينضمون الى اعدائهم الطبقيين من الارستقراطية الفارسية ضد اخوانهم الطبقيين من العرب .

يقول المؤرخون ، ان « الشعوبيين » يدعون « اهل تسوية » ، ويدللون على ذلك بآرائهم المستندة الى النبي والقرآن ، فيأتي طيب تيزيني ويقول بزيف

هذه التسمية ، لان الارستقراطية الفارسية استغلت هذه الدعوة وحرفتها ٠ ولنفترض جدلا ، ان الارستقراطية الفارسية فعلت ذلك ، فهل يغير هذا من ان المطالبة بالمساواة بين العرب والاقوام الاخرى في الدولة الاسلامية محقة وعادلة وتقدمية ؟ ثم هل يتوقف الامر على ما تقوله وتفعله الارستقراطية الفارسية ، بينما هنالك فئات وطبقات فارسية دنيا ، ونقصد الموالي ، لها وجودها وظروفها ومصالحها ومطاليبها التي عبرت عنها بالفعل الثوري اكثر مما عبرت عنها بالكلمات ٠ ثم ان الدعوة الى المساواة ليست جديدة ، فمنذ عام ٦٥٧ م قاتل من أجلها الخوارج العرب ، بل ان الخوارج كانوا اكثر تطرفا من اي ارستقراطي فارسي او تركي ، فنادوا « بأن الخليفة هو الذي تنتخبه الجماعة ولو كان عبدا اسود » (كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٢٠) ، فلم يفرقوا بين مسلم ومسلم حتى في منصب الخليفة !

ويقول المؤرخون ، وفي مقدمتهم ابن قتيبة (وهو اشهر من رد على « الشعوبيين » في كتابه « تفضيل العرب ») ، ان الذين اعتنقوا « الشعوبية » هم السفلة والحشوة واوباش النبط وابناء اكرة القرى (اي الفلاحون) ، وان اشراف العجم لم يكن لهم يد في ذلك (ص ٦١ لدى طيب تيزيني) ٠ هذا ما يقوله احد ممثلي الارستقراطية العربية آنذاك ٠ اما طيب تيزيني فتراه هنا « ملكيا اكثر من الملك » ، ينفي صفة « الشعوبية » عن الطبقات الدنيا ويلبسها أشراف الفرس ، لكي ينقذ نظريته بان الحركة « الشعوبية » لم تكن طبقية !

ويقع طيب تيزيني في مطب آخر ، عندما يتبنى قول المؤرخين ، بان « الشعوبيين » كانوا يحملون عقيدة مانوية ومزدكية، ويستنتج من ذلك وجود ثقافة فارسية مانوية ومزدكية معادية للثقافة العربية الاسلامية ٠ فالمعروف ان الدولة الفارسية الساسانية وارستقراطيتها لم تكن مانوية ولا مزدكية ، بل زرادشتية ، وكانت تضطهد اتباع ماني ومزدك ٠ ان ماني لم يكن فارسيا ، بل بابلي الاصل ، ولد في عام ٢١٦ م وتوفي عام ٢٧٧ م في سجن الملك الفارسي بهرام الاول ٠ وقد صاغ عقيدته والف كتبه باللغة الآرامية الشرقية، ما عدا كتابا واحدا وجهه الى الملك الفارسي وقتذاك باللغة الايرانية ٠ وكان ماني موحدا ومطلعا على ديانات المسيح وزرادشت وبوذا ، يعتبر نفسه نبيا ياتيه الوحي ٠ وقد توجه بدينه الى جميع الامم ، وانتشرت المانوية في ما بين النهرين وسوريا ومصر وشمال افريقيا وكذلك في اسبانيا وجنوب غاليا وبلغت روما ٠ في العصر الاموي (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) اطلقت الحرية للمانوية فانتعشت، ولكنها لاقت مقاومة شديدة من قبل العباسيين (٧٥٠ ـ ١٢٥٨ م)٠

(المصدر : غونتر لانتسكوفسكي ، تاريخ الاديان ، فيشر ، فرانكفورت ١٩٧٢ ، ص ١٨٣ ــ ١٩١) ٠

أما المزدكية فتعود الى الايراني مزدك ، الذي قام بدعوته حوالى سنة ٥٠٠ م، وهو متأثر بالمانوية ٠ حسب تعاليم مزدك تعارض اله النور ارواح شريرة يجب القضاء عليها باصلاحات اجتماعية : مشاعية الثروة والنساء ٠ يقول مزدك : « خمسة اشياء تبعد عن العدالة ــ والحكيم لا يستطيع ان يضيف اليها شيئا ــ : انها الحسد والغضب والثأر والفاقة ، والشيء الخامس الذي ينتصر هو الجشع ٠ اذا أنت اردت ان تنتصر على الروح الشريرة الخامسة ، فان طريق رب العالم سيظهر لك ٠ على اساس هذه الارواح الشريرة الخمسة نحوز على النساء والملكية ، وهكذا يضعف الدين الصحيح في العالم ٠ انه من الضروري ان تكون النساء والثروة مشتركة » (المصدر السابق ، ص ١٩٨ ــ ١٩٩) هذا ، وقد قتل مزدك وتلامذته من قبل نفس الملك الساساني الذي اعتنق في البدء الدين المزدكي ، خوفا من سلطة الفقراء ، على طريقة تشبه قتل ابي العباس السفاح للامويين وقتل محمد علي باشا للمماليك ٠٠٠

والآن ، هل صحيح ان المانوية والمزدكية كانتا ايدلوجيا الارستقراطية الفارسية ؟ على النقيض من ذلك يقال ، ان القرامطة ، الذين يمتدحهم طيب تيزيني ، كانت في عقيدتهم عناصر مانوية (بورشارد برنتيس : ابناء اسماعيل، تاريخ وحضارة العرب ، لايبزيغ ، ص ١٣٠) ٠ كذلك يقال بان بابك الخرمي، قائد الثورة الشعبية المعروفة باسمه وهي ثورة فلاحين (٨١٦ ــ ٨٣٣ م) ، كان في حقيقة امره من اتباع مزدك (كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١١٥) ٠

يقول طيب تيزيني ، ان الدولة الاموية أسهم « في اسقاطها بشكل خاص اقطاعيو ومرابو الشعب الفارسي والتركي ٠٠٠ » (ص ٦٠) ٠ ونحن لسنا مع هذا الرأي ٠ ان سقوط الدولة الاموية يعود الى الصراعات الطبقية والصراعات حول الخلافة ، وقد كان للصراعات الطبقية الدور الحاسم ، وآخرها الثورة العبأسية (٧٤٩ / ٧٥٠ م) ٠ أما « الاقطاعيون » والمرابون في الدولة الاسلامية فهم دائما مع السلطان ، والا لما كانوا ولما بقوا « اقطاعيين » ومرابين ٠ اعداء السلطان هم المظلومون من قبل السلطان ٠ يذكر جرجي زيدان ، ان الموالي تكاثروا في عصر الامويين ، « حتى زاد عددهم على عدد الاحرار ٠ وبنو أمية مع ذلك يحتقرونهم ، وهم يصبرون على

ذلك او يفرون من سلطانهم الى أطراف المملكة » (تاريخ التمدن الاسلامي ، المجلد الثاني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٧١) ٠ وكان « كل من قام لمحاربة الامويين استعان عليهم بالموالي والعبيد ، وهم الفئة المظلومة ٠ واشهر من حاربهم بالموالي والعبيد المختار بن ابي عبيد الذي قام في العراق للمطالبة بدم الحسين سنة ٦٦هـ ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية ٠٠٠ فكان عدد الموالي في جند المختار اضعاف عدد الاحرار وقد ابلوا في الحرب معه اكثر من بلاء الاحرار ، لنقمتهم على اسيادهم ٠٠٠ » (ص ٣٧٢ من المصدر السابق) ٠

ثار على بني امية حزبا الشيعة والخوارج ، ومنهم الموالي والعبيد والبدو ٠ وثار عليهم المسلمون الاوائل في مكة والمدينة ٠ كما ثارت عليهم القبائل المضرية احيانا ، والقبائل اليمنية احيانا اخرى ٠٠٠ نذكر من هذه الحركات والثورات ، دون حصر : الحسين ومأساة كربلاء (٦٨٠ م) ، عبد الله بن الزبير مطالبا بالخلافة ومعه اهل مكة والمدينة وقبيلة قيس (٦٨٣ ـ ٦٩٢ م) ، ثورة التوابين ومن ثم ثورة المختار (٦٨٥ ـ ٦٨٧ م)، زيد بن علي زين العابدين (٧٤٠ م) ، ثم اخيرا الثورة العباسية ، الى جانب حروب الخوارج شبه الدائمة ، والمنازعات الكثيرة ضمن العائلة الاموية المالكة ٠ والثورة العباسية هي ثمرة دعوة كانت بالاصل علوية تعود الى ابي هاشم بن محمد بن الحنفية (ابن علي) واكثر اتباعها ، وهم (الشيعة الكيسانية) ، في خراسان والعراق ٠ ويتبنى كلود كاهن هذا الرأي ، فيقول : « ومن الثابت لدينا الآن ان النواة الاولى للحركة العباسية قد تألفت من اتباع المختار ومن جماعة محمد بن الحنفية » (ص ٦٩) ٠ فأين في جميع هذه الحركات والثورات « الاقطاعيون » والمرابون الفرس والاتراك ؟

كان آخر الخلفاء الامويين مروان بن محمد (٧٤٤ ـ ٧٤٩ م) ٠ وقد بدأت خلافته بصراع بين الامويين حول السلطة ٠ وانحاز الخليفة الى القبائل المضرية ، فانصرفت اليمنية عنه ومالوا الى الدعوة العباسية (انظر علي ابراهيم حسن ، التاريخ الاسلامي العام ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٢٢) ٠ ولقي مروان بن محمد الحركات المعادية من بعض الامويين ، ومن القبائل اليمنية (٧٤٤ ـ ٧٤٦ م) ، ومن العلويين (٧٤٥ ـ٧ ٧٤ م) ، والخوارج (٧٤٥ م) ، واخيرا من العباسيين ٠ ان اعتماد الخلفاء العباسيين على ارستقراطيين فرس واتراك لا يعني ان هؤلاء قاموا بالثورة العباسية او انهم اسقطوا الدولة الاموية ٠ فالذين ثاروا على استبداد الامويين ما كانوا يهدفون الى استبداد عباسي اشد وادهى ، وما كانوا يتوقعونه ٠ ولذلك ، ما ان قامت

الدولة العباسية حتى بدأت الثورات ضدها ، ايضا من قبل من اسهموا مباشرة في اقامتها· وقد عارض ٣٠ الفا من رجال الثورة العباسية السابقين سفك الدماء والعمل بغير الحق من قبل السلطة العباسية ، فقاتلهم جند ابن مسلم وقتلوهم (جرجي زيدان ، المصدر السابق ، ص ٤٠٢) ·

انني ارى ، ان « الشعوبية » المعروفة في التاريخ هي ثورة طبقية غير عنصرية ظهرت في خلافة المأمون · واذا كانت هناك « شعوبية » اخرى فهي من صنع الخلفاء العرب العباسيين أنفسهم وفي عز قوتهم : اولا ــ جميع الخلفاء العباسيين ، ابتداء بأبي العباس السفاح ، اتفقوا على ابعاد القبائل العربية عن السياسة والسلطة · ثانيا ــ في عهد المأمون (٨١٣ ــ ٨٣٣) الفت الكتب في مثالب العرب من قبل حاشية المأمون وفي ظل حمايته (جرجي زيدان ، ص ٤٢٤) · ثالثا ــ في عهد المعتصم (٨٣٣ ــ ٨٤٢ م) اسقط العرب جميعا من ديوان العطاء (الاعطيات) ، وأهمل العنصر العربي والفارسي معا · رابعا ــ في عهد المعتصم حل المماليك الاتراك (الغرباء) محل المقاتلين السابقين من ابناء الدولة الاسلامية العرب وغير العرب · خامسا ــ المستنصر تآمر مع المماليك الاتراك لقتل ابيه المتوكل (سنة ٨٦١م)، فقتل هو أيضا من قبلهم (سنة ٨٦٢ م) ، واصبح الخلفاء العوبة في ايديهم· الى ان جاء البويهيون ، فكانت النهاية الفعلية للخلافة العباسية (٩٤٥ م)· هذه حقائق تاريخية جديرة بالاهتمام ، ومفهوم « الشعوبية » او أية نظرية قائمة على هذا المفهوم غير قادرة على التفسير ·

ثالثا ــ الصراع الطبقي والصراع القومي

يفهم طيب تيزيني التاريخ العربي على انه نتاج الصراع القومي والصراع الطبقي · وتتميز الفترة من القرة الثامن الى القرن الحادي عشر بالتحام الصراع الطبقي بالصراع القومي ، بينما تحرك في القرون التالية الصراع الطبقي الى جانب ، وأحيانا خلف الصراع القومي (ص ٧٥ ــ ٧٦)· هذا الفهم يتناقض ، كما هو واضح ، مع « المادية التاريخية » ، التي يستند اليها المؤلف في صياغة نظريته في التراث العربي ·

لا شك انه وجد في المجتمع الاسلامي تعصب الى العرب او الى الفرس او غيرهم ، غير انه لم يكن تناقضا او صراعا « قوميا » ، كما نفهم في الوقت الحاضر « القومية » ، بل كان عصبية من نفس نوع العصبية الى العائلة او العشيرة او القبيلة او العنصر · وهذه هي العصبيات الجاهلية او القبلية ،

التي تعبر عن رابطة قربى الدم والتي تخص مجتمعا مشاعيا بدائيا (بربريا). هذه العصبيات تزول تدريجيا مع انهيار النظام القبلي بدخول الحضارة واعادة تقسيم المجتمع الى طبقات غير متطابقة بل ومتناقضة مع التقسيمات العشائرية ، في نفس الوقت الذي تنشأ فيه رابطة حضارية موحدة لمجموع المجتمع تحل محل رابطة قربى الدم المشاعية البدائية ٠

من هذه الروابط الحضارية « فوق الطبقية » يمكن ان نعد بالتأكيد « الرابطة القومية » ، لكن هذه الرابطة لم توجد فعلا الا في العصر البورجوازي الرأسمالي ٠ قبلئذ هيمنت الرابطة الدينية والرابطة الطائفية اللتان لا نزال نجد آثارهما قوية حتى وقتنا الحاضر ٠ وبخصوص العلاقة بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الاخرى كان « النحن » ــ اذا استعملنا مصطلحات ابن رشد ، كما جاءت لدى طيب تيزيني ــ يعني المسلمين ، و « الغير » يعني المجتمعات الاخرى التي تجمعها روابط اخرى غير الرابطة الاسلامية ٠ وحتى عندما تجزأت الدولة الاسلامية ، بقيت الرابطة الاسلامية الى جانب روابط فرعية فوق طبقية : دينية طائفية ، او دينية سياسية ٠٠٠ وفي حالات معينة رابطة دينية طبقية ، بعد اهمال الروابط القسرية التي كانت دائما موجودة الى هذا الحد او ذاك ، بهذا الشكل او ذاك ٠ والروابط القسرية تخلق دولة ، ولكنها لا تخلق وحدها مجتمعا مندمجا ٠ والوقائع التاريخية تؤكد ان الرابطة القومية لم تنشأ الا كبديل للرابطة الدينية ، عندما اصبحت هذه الرابطة لا تنسجم مع تغييرات اجتماعية اقتصادية واصبحت تعيق التقدم الذي تدفع اليه التغييرات المذكورة ٠

بناء على ما سبق ، من الخطأ ان نتحدث بخصوص العصور الوسطى عن صراع قومي (كما يفعل طيب تيزيني ، ص ٦٣) ٠ كذلك من الخطأ القول ، ان الدولة العثمانية كانت تحاول تتريك الشعب العربي (ص ٧٤ ، ٧٨) ٠ فذلك فعلته « تركيا الفتاة » ، اي الاتراك القوميون ، لا العثمانيون ٠ ولعله ذو عبرة ، ان اول من دعا للقومية العربية هو محمد علي باشا ، الالباني في اصله !

ان المسألة تتعلق ، برأينا ، بان مجتمعا قائما على الروابط العشائرية انتقل فجأة الى عصر الحضارة ، ضاما اليه اقواما اخرى ٠ على هذا الاساس نفهم قول ابن خلدون ، ان العرب امة « وحشية » (طيب تيزيني ، ص ٦٥) ٠ فهذا قول علمي ، لا هو ضد العرب ، ولا هو مع العرب ٠ وحسب معرفتنا ومصطلحاتنا الحالية يمكن ان نعبر عن رأي ابن خلدون

بالقول ، ان العرب كانوا امة « بربرية » (قائمة على المشاعية البدائية) حملت معها الى الحضارة خصائصها البربرية هذه • ان فهم ابن خلدون للتاريخ العربي ، ربما كان اقرب الى الحقيقة من فهم اكثر المؤرخين والمفكرين المعاصرين ، بل واكثر مادية وجدلية • فلم تكن الفتوحات العربية الاسلامية ، وقبلها جميع الهجرات السامية ، وبعدها الغزو البويهي والسلجوقي والمغولي والعثماني ••• سوى موجات عنيفة متلاحقة من حركة تاريخ المنطقة القائم وقتذاك على الصراع (الطبقي) بين البدو والحضر ، او بين الرعاة والمزارعين ، او بين البربرية (المشاعية البدائية) والحضارة (المجتمع الطبقي) • وباستثناء الصليبيين لم يأت بلادنا غزاة اقطاعيون ومن الغريب جدا ان يعتبر المؤلف الرعاة التتر اقطاعيين • وبالمناسبة ، فان العودة الى كلمة قفلجملي وكتبه التاريخية تفيد في هذا المجال فائدة كبيرة !

كانت خلافة الامويين محصورة ، كما يدل على ذلك الاسم ، بالعائلة الاموية • هذه هي الحلقة الاولى • وتستند سلطة الامويين على قبيلتهم « قريش » ، وقد كانوا قبل الاسلام سادتها • هذه هي الحلقة الثانية • وقريش هي احدى القبائل العربية القوية والمحترمة ، وقد اصبحت بحكم انتماء النبي محمد اليها ، سيدة العرب • هذه هي الحلقة الثالثة • وبهذا المنطق نفسه نصل الى ان العرب هم أسياد الاقوام الاسلامية الاخرى • وهذه هي الحلقة الرابعة ، وهي تختلف نوعيا عن الرابطة القومية • وثمة حلقة خامسة تضم غير المسلمين ، لكنها تعبر عن رابطة قسرية ، بينما كانت الروابط السابقة طوعية الى هذا الحد او ذاك •

في الجاهلية كان الخروج عن التنظيم القبلي العشائري للمجتمع يعني الدخول في فئة الصعاليك • وعندما تكونت دولة الاسلام كان لا بد لكل مسلم ان يجد له موقعا ضمن التنظيم القبلي الاسلامي ، والا دخل في فئة « اهل الذمة » الذين يدفعون الجزية عن رؤوسهم والخراج عن حيازاتهم (الارض التي يفلحون) • وقد اختارت جماعات من الاقوام الاخرى المتحضرة الاسلام ، واصبحت تشكل « طبقة الموالي » ، وهم مواطنون مسلمون من الدرجة الثانية ضمن التنظيم القبلي الاسلامي • هكذا كانت الدولة الاموية ، مرحلة انتقالية من المجتمع العشائري المشاعي الى المجتمع الطبقي المتحضر • الاسلام لا يفرق بين عربي وعجمي ، والمجتمع لا يجد للاعاجم المسلمين سوى مواقع الموالي • كان يتنازع الدولة الاموية نقيضان ، من جهة الاستبداد ، ومن جهة اخرى الاصل القبلي ، حيث الملكية الجماعية

والمساواة بين افراد القبيلة · فاذا كان عمر بن الخطاب والخلفاء الراشدون الاخرون مثل اي شيخ عشيرة ، فان معاوية بن ابي سفيان ومن خلفه مثل اي كسرى او قيصر · غير ان عمر بن الخطاب وحكمه كان ما يزال مستجيبا للمتطلبات الاجتماعية القبلية والايديولوجية الاسلامية ، فلم تكن متطلبات الحضارة قد فرضت نفسها بعد ···

لقد اعطت الحضارة المسلمين خيارين : الاسهل والعفوي : وهو التفاوت الطبقي والاستبداد ، ثم الاصعب والارادي : وهو المساواة رغم الوفرة والشورى (الديموقراطية) · ولم يختر علي ، بل اراد تثبيت المرحلة الاولى من الاسلام ، التي هي اقرب الى الطريق الثانية ، بينما اختار الخوارج الطريق الثانية ، ولكن بشكلها البدوي · اما معاوية فاختار الطريق الاولى · ونحن نعارض بشدة الذين يعتبرون التقدم التاريخي الى جانب معاوية ، اذ ان الاحزاب المتصارعة خضعت لنفس المعطيات الاقتصادية التقنية التي اوجدها بالاصل عمر بن الخطاب ، وبالتالي لم يكن اختيار العدالة او المساواة او البساطة في الحكم ليتم على حساب التقدم الاقتصادي التقني ، ولم يعق بالتالي تطور انتاجية العمل ·

اختار الامويون الطريق الاولى ، كما قلنا ، لكنهم حافظوا على القبلية، دون ان تكون هناك ديموقراطية ارستقراطية (فيما بين القرشيين مثلا) · ان ديموقراطية كهذه تناقض بالطبع الاستبداد الشرقي المرتبط بملكية الخليفة لوسائل الانتاج · كانت الضرورة التاريخية تستدعي القضاء على الرابطة القبلية ، بينما كانت الدولة الاموية تحفظها وتغذيها · والرابطة القبلية اضحت تتناقض مع الرابطة الاسلامية ، بحكم ان اكثرية المسلمين اصبحوا بعد الفتوحات من غير العرب ، وبحكم ان الدولة تأخذ شرعيتها وشرعها من الاسلام بالذات · ولم يستطع الامويون حل هذا الاشكال عن طريق منع الدخول في الاسلام (ابناء اسماعيل ، ص ٩٥) · أما الدولة العباسية فقد تخلصت من هذا التناقض واصبحت الرابطة الاسلامية هي الرابطة المجتمعية الاولى والرئيسية ، تخلصت منه عبر ثورة طبقية عارمة ···

بعد هذا سوف يتراجع بالتأكيد دور الافراد العرب ، او لنقل الارستقراطية العربية ، بحكم تراجع اهمية الرابطة القبلية ضمن الدولة العباسية · ولم يتعاظم دور الارستقراطية الفارسية لانها فارسية ، بل لانها اسلامية وحضارية · في العصر العباسي الاول (٧٥٠ – ٨٤٧ م) كبرت القاعدة الاجتماعية للدولة عما كانت عليه في العهد الاموي ، لانها توسعت لتشمل المسلمين · في الوقت ذاته اندفع غير المسلمين للدخول في الاسلام ،

وتحولوا عن لغاتهم الاصلية الى العربية · حينذاك اندمجت اقوام كثيرة في المجتمع الاسلامي العربي ، ومنهم اقوام لا تعرف نفسها الآن الا عربية · وبينما كان الامويون يمنعون الفلاحين من الدخول في الاسلام خوفا على بيت المال ، ويتسامحون مع الاديان الاخرى ، اصبح العباسيون يرغمون الناس على دخول الاسلام ، بل والاخذ بمذهب اسلامي معين (على التوالي : ابن حنيفة ، المعتزلة ، الاشاعرة) · هنا بدأ الصراع الطبقي يأخذ شكل صراعات دينية بدرجة متزايدة ، واصبحت « الزندقة » تهمة تلصق بالاعداء الطبقيين وتستوجب القتل · ونذكر من الضحايا اديبين تقدميين من اصل فارسي ، خدما الثقافة العربية خدمة عظيمة ، وهما عبد الله بن المقفع وبشار بن برد ، فقد اتهما بالزندقة وبالمانوية ·

على النقيض مما رآه طيب تيزيني ، بدأ التعريب في العصر العباسي بالذات ، ففيه بدأ الاندماج الاجتماعي للاقوام الاسلامية ··· ولا اندماج دون احتكاكات ، ولا اندماج في مجتمع طبقي دون مشاعر الغربة والضياع لفئات اجتماعية عريضة تؤلف الطبقة الدنيا من المجتمع وتضم الفرس والعرب وغيرهم · فكما ان الفرس انسلخوا عن تنظيماتهم وعلاقاتهم الاجتماعية السابقة ، كذلك فقد العرب كيانهم القبلي والعشائري السابق · لقد حدثت اعادة تكوين وتنظيم للمجتمع ، والطبقات المتصارعة تأخذ بأقرب فكر يدعمها ويميزها عن اعدائها : اسلام ، مانوية ، مزدكية ، فلسفة يونانية ··· وتولد على هذه الاسس ومن قلب الواقع افكار جديدة : الخوارج : الشيعة السياسية ، الاسماعيلية ، القرامطة ··· وغيرها ·

من حيث الاحتمال التاريخي ، كان يمكن لافكار الخوارج مثلا ان تصبح عقيدة فقراء المسلمين ، لولا طابعها البدوي الصارم · ومع ذلك لنلق نظرة سريعة على جزء من تحركاتهم ، فنلقاهم ثائرين « في العراق وفي عمان منذ عام ٧٥١ وكذلك في اعالي بلاد ما بين النهرين ــ وهي من اقطارهم المفضلة ــ بين عامي ٧٥٥ ــ ٧٥٦ ثم في اعوام ٧٧٩ و ٧٨٧ و ٧٩٤ ــ ٧٩٦· وكذلك في العراق ايضا عام ٨٠٧ وفي سوريا عام ٧٧٩ و ٨٠٧ وفي الجزيرة العربية عام ٨٠٦ وفي كردستان عام ٨٠١ الخ ··· ولا بد ان يكون لهم نصيب في فتنة يوسف البرم في خراسان عام ٧٧٧ · ولقد احدثوا في هذا القطر بعض القلاقل عام ٧٩١ ــ ٧٩٢ وربما تحلق حولهم لفيف ممن ناصروا حركات دينية منشقة كانت قد قمعت منذ عهد قريب · وفي عام ١٧٩ (٧٩٥ م) تقريبا نودي بالمدعو حمزة الازرق اميرا للمؤمنين وبسط سلطانه حتى مدينة

حرات ... » (كلود كاهن ، ص ٨٤) ٠ اذن ، فقد نشط الخوارج في مناطق فارسية مثلما نشطوا في مناطق عربية ٠ وكانت نجاحاتهم في المغرب ولدى البربر اكبر منها في المشرق ، ويرجح ان ذلك يعود الى الطبيعة العشائرية لجماعات البربر ٠ ففي السبعينات من القرن الثامن اقتحم الخوارج البربر القيروان وسيطروا حتى طرابلس الغرب ، ثم اضطروا تحت زعامة ابن رستم للانسحاب الى الجبال واقامة امارة عاصمتها « طاهرت » ٠ كان زعيمهم فارسيا يلقب بـ « الامام » (منذ عام ٧٧٧ م) ، وانضم اليهم عرب من خصوم « الاغالبة » (كلود كاهن ، ص ٨٤ ـ ٨٥ ، ٢٧١ ـ ٢٧٢ ٠ ابناء اسماعيل ، ص ٩٦ و ٩٨) ٠

في معسكر السلطة نجد ان الارستقراطية الفارسية قد تركت مكانها ، وبالتحديد منذ المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) ، لا لارستقراطية اخرى ، بل لمماليك (اي عبيد بيض) من العنصر التركي او عنصريات اخرى ٠ وما ذلك الا استجابة لمتطلبات الدولة الاستبدادية ، بغية التحرر من قيود او مخاطر اية قبيلة واية ارستقراطية ٠ فالعبيد مقطوعو الجذور الاجتماعية ، مقاتلون محترفون ، وينحصر ولاؤهم في السلطان ٠ وبالطبع لم يع الخلفاء والامراء المعنيون تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد ، التي تتضمن ايضا كون السيد مرتبطا بالعبد ٠ وفي وقت يفقد فيه الخليفة ايضا القاعدة الاجتماعية ، فان السيد والعبد يمكن ان يتبادلا الادوار بكل بساطة ٠ وهذا ما حدث في الخلافة العباسية منذ المتوكل (٨٤٧ ـ ٩٤٦ م) ٠

ولم تكن هذه ازمة الخلافة العباسية فحسب ، بل اشتركت معها في النزعة نحو استخدام المماليك الخلافة الفاطمية والدولة الاموية في الاندلس٠ كذلك لم تكن هذه ازمة الخلافات او الدول العربية في ذلك العصر ، بل هذا ما كانت ستؤول اليه ـ ربما ـ جميع دول ذلك العصر بعد فترة من نشوئها، لو قيض لها ان تعيش فترة مديدة ٠ مثال ذلك الدولة السامانية ، وهي فارسية ، وقد انتهت « الى ما انتهى اليه العباسيون من الاعتماد على الاتراك ، كمصدر لا يزال بعيدا عن النضوب ، في امداد جيوشهم بالعناصر الجديدة ... » (بروكلمان ، ص ٢٦٦) ٠ وقامت محل الدولة السامانية الدولة الغزنوية التركية ٠ حتى الدولة المملوكية نفسها كانت بعد فترة من قيامها تبعد ابناء جلدتها وتعتمد هي الاخرى على مماليك آخرين يهيمنون بعدئذ على مقدرات الدولة ٠ فالدولة الايوبية ، التي انهت الخلافة الفاطمية ، آلت فيما بعد الى

مماليك اتراك وشراكسة ٠ والسبب في كل ذلك ، ليس الصراع الطبقي ، بل دواعي السلطة الاستبدادية التي تبتعد عن ابناء قبيلتها او عنصرها وعلاقات المساواة ، وتتحول الى الاعتماد على عبيد لا ينافسون على الملك ولا عمل لهم سوى الطاعة والقتال بشجاعة واخلاص في سبيل سيدهم ٠٠٠ طبعا الى حين تصبح سلطة السيد مستمدة حصرا من هؤلاء العبيد وحدهم ، فيقضون عليه ويحلون محلـــه ٠

رابعا ـ النزعـة السلفيـة

قبل ان يضع طيب تيزيني « نظريته » فيالتاريخ والتـــراث العربي ، يعرج على النظريات او النظرات الاخرى وينقدها ٠ يبدأ بالنزعة السلفيـة ، فيرى انها « لم تنشأ وتتبلور في اطار الفكر الرجعي فحسب ، بل وجـــدت لنفسها ارضا خصيبة وعميقة الجذور كذلك على صعيد الفكـــر التقدمـي تاريخيا ، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطامح التقــدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة ، الى حد ما ، وبدءا من القرن التاسع عشر بحدود اوسع » (ص ٢٦) ٠ فهي ـ كما رأينا سابقا ـ « ظهرت اولا كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة الشعوبية في صيغتها الرجعية المناوئة للعرب بشكل عام ، وبالتالي كواحـد من اشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي الاسلامي » (ص ٢٦ ، ثم ص ٣٠) ٠ ولم يكن بد من هذه السلفية في تلك الظروف ، فكانت « مشروعة تاريخيا ، كما انها حملت عنصرا معرفيا تقدميا » (ص ٦٣) ٠ وظهـــرت السلفية ، ثانيا ، « كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء الى الاصول الدينية الاولى في صيغتها النصية المعتقدية » (ص ٢٦ ، ثم ص ٦٧) ٠ وقد مثــل هذه الدعوة « الجبريون » و « اهل السنة والحديث » ٠ على النقيض مـن هؤلاء ظهر « القدريون » و « اهل الرأي » ٠ ثالثا ، ظهرت السلفية كأحـد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الاجنبي الاقطاعي ، الرأسمالي الامبريالي ، بشكليه القديم والحديث (ص ٢٧ ، ثم ص ٧٤) ٠

بذلك نستطيع القول ، ان النزعة السلفية ضمت اتجاهين متداخلين : سلفي ديني ، وسلفي قومي ٠ الاول رجعي ، والثاني تقدمي ٠ فالسلفيـــة القومية « نشأت وتبلورت فيمرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيـط ، وكانت تجسيدا للصراع الاجتماعي الطبقي والقومي الذي دارت رحاه بيـن

اقطاعيي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب فيموقع القوة » ٠ اما السلفيـة الدينية « فقد جسدت مرحلة العقم الحضاري والتحول الى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة ٠٠٠ » (ص ٧٨ ــ ٧٩) ٠ والمهمات التي حملتها هذه السلفية الدينية « كانت وما تزال تنبع ، على نحو غير مباشر ومتوسط ، مـن متطلبات واحتياجات وآفاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعيـــة المتخلفـــة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموما » (ص ٦٨) ٠

ان نظرة طيب بتزيني للسلفية لا تبدو لنا متماسكة ٠ فهو لا يرى اختلافا جوهريا بين سلفية في العصر الاموي او العباسي وبين سلفية معاصـرة ٠ انه من الغريب ان نتحدث عن سلفية في ذلـك العصـر ، والاسلام مـا زال حديثا ، وما زال حيا في النفوس ٠ فـي هذه الحالـة يمكن ان نجـد انفسنا امام « ارثوذكسية » ، وهي الاتجاه المتمسك بأخلاص بالاصول الدينية ، في ذلك الوقت يمكن ان نصادف اتجاهين متعارضين في موقفهما من الاصـول الدينية ، اتجاه « ارثوذكسي » واتجاه « كاثوليكي » ٠٠٠ وثمة تسميـــات اخرى كثيرة ، غالبا ما تتضمن تقييمات لهذين الاتجاهين ٠ فيمكن ان نسمي الاتجاه الاول « دوغمائيا » (نصوصيا) ، كما يمكن ان نسمي الاتجاه الثاني « تحريفيا » ، والتقييم في كلا الحالتين سلبي ٠ بالمقابل يمكن ان نطلق على الاتجاه الاول ايضا اسم « اصولي » ، وعلى الثاني « تطويري » ، والتقييـم هنا ايجابي لكلا الاتجاهين ٠

نريد ان نصل من ذلك الـى أن التمسك بالاصـول والاخلاص لهـا قـد يكون رجعيا ٠ اما السلفية فهي دائما رجعية ، الا في حالة واحدة ، وعندئذ لا نتحدث عن « السلفية » بل عن « البعث » (أو « الرونيسانس ») ، الذي تبدأ به عصور النهضة ٠ فالسلفية موقف يأخذ بالماضي كما هو رغم اختلاف الظروف ، وبالتالي ، مهما كان « السلف » تقدميا عظيما ، فهو في الظروف الجديدة معاكس للزمان (أناكرونيستيك) أي رجعي ٠ لا يجوز ان نعامـل « الاصوليين » السابقين معاملة « السلفيين » الحاليين ٠ فما يبدو الآن مغرقا في الرجعية ، قد يكون في زمانه قائدا للتقدم ، وما يبدو الآن تقدميا ، قد يكون رجعيا في زمانه ٠ وقد وقع طيب تيزيني في هذا المطب ٠

كان أبو ذر الغفاري وعلي بن ابي طالب والخوارج « اصوليين » ، أي

« سلفيين » بتعبير طيب تيزيني ، بينما ابتعد الخلفاء الامويون عن الاصول ٠ فاي الفريقين هو التقدمي ؟ وكان مالك بن انس من « أهل الحديث » ، في حين كان ابو حنيفة من « أهل الرأي » ٠هل يعني ذلك ان ابا حنيفة لم يكن « سلفيا » في مفهوم المؤلف ؟ ويقول جرجي زيدان عن ابي حنيفة ، انه كان « لا يحب العرب ولا العربية ، حتى انه لم يكن يحسن الاعراب و لايبالي به » (ص ٧٩) ٠ فكيف يوفق المؤلف بين « رجعية الشعوبية » و « تقدمية » أهل الراي متجسدتين في شخص أبي حنيفة ؟ ويتحدث جرجي زيدان عن مالك بن انس ، فيقول انه أنكر البيعة لبني العباس ، وأفتى لاهل المدينة بخلع بيعتهم للمنصور ومبايعة محمد ذي النفس الزكية ٠ وقد غضب المنصور ، ودعا بمالك وجرده من ثيابه وضربه بالسياط وخلع كتفه ٠ أما ابو حنيفة فقد استقدمه المنصور الى بغداد واكرمه وعزز مذهبه (ص ٧٩) ٠

ان توماس مونتسر الذي قاد الثورة الفلاحية العظمى في المانيا (١٥٢٥) كان يدعو الى العودة للاصول المسيحية الاولى ٠ وقد عاصر مونتسر مارتين لوثر واتصل به ٠وفيحين ان لوثر عبر عن مصالح البورجوازية الناشئة ، فان مونتسر عبر عن مصالح الفلاحين والحرفيين ، مع ان مونتسر كان اكثر تزمتا واكثر راديكالية من لوثر ٠ يقول كلود كاهن : « ان القلاقل الاجتماعية ضمن الشعب والعودة الى الاصول الدينية الاولى مرتبطان ، كما هو الغالب في العصور الوسطى ، ارتباطا وثيقا ٠ فباسم الحنبلية ثار شعب بغداد فيبداية القرن العاشر ، عندما انضم الى الحركة الانقلابيةللجيشوفئات أخرى » (ص ٢٦٥ من المصدر المذكور ، وقد أعدنا ترجمة هذا الشاهد) ٠ وهذا يصح ايضا على من سموا « شعوبيين » ، اذ عاد هؤلاء الى الاصول الاسلامية وطالبوا بتطبيق المثل العليا التي حملتها تلك الاصول وطيب تيزيني يعترف بذلك (انظر ص ٦٠) : بهذا الخصوص يتساوون مع ابي ذر وعلي والخوارج وغيرهم ٠ جميع هؤلاء كانوا بالمفهوم الذي يستعمله المؤلف « سلفيين اسلاميين » ، ومع ذلك فمنهم الوجوه التقدمية في الاسلام ، بل لهذا السبب هم التقدميون الاسلاميون من العرب وغير العرب ٠ « السلفية » ، اذن ، لم تكن « اولا » ردا فكريا على « الشعوبية » ، بل هي اولا ذلك الاتجاه السياسي والفكري نحو المساواة والعدالة والبساطة في الحكم الذي دعا اليه منذ ايام عثمان بن عفان أبو ذر ثم ثار من أجله منذ بدء الحكم الاموي

مرات ومرات البدو والموالي والعبيد ، وتابعت الثورة من أجله في العصر العباسي الطبقات الدنيا من المجتمع الاسلامي ٠

على أننا يجب ان نلاحظ ، ان التمسك بالاصول لا يعني مطلقا عدم الاجتهاد ٠ فتمسك أبي ذر بالآية القرانية « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ٠٠٠ » ورفعها شعارا له ، هو اجتهاد وتمسك بالاصول في الوقت نفسه ٠ في الجهة المقابلة يحاول ايضا رجال التسلط دعم سلطتهم عن طريق النصوص الدينية او اية نصوص اخرى تقوم على أساسها الدولة ٠ وبصورة عامة ، حيثما يكون للدولة (الطبقية) دين ، تنقسم النصوص الدينية الى مجموعتين : مجموعة يأخذ بها الظالم ، ومجموعة أخرى يأخذ بها المظلوم ٠ فليس من العبث ، ان تكون جميع الحركات الاجتماعية الثوريـــة في القرون الوسطى ، وحتى الثورات البورجوازية الاولى ، دينية اجتماعية ٠ ذلك ان ايديولوجيا المجتمعات كانت وقتذاك دينية ، دينية يسارية او دينية يمينية ، دين الفقراء او دين الاغنياء ، مذهب الفقراء او مذهب الاغنياء ضمن الدين الواحد ٠ وعندما نبحث الامر من واقعنا وفكرنا المعاصرين ، فاننا قد نقع في تقييمات خاطئة وخطيرة ، وقد نصل الى تمجيد فكر الاغنياء وتحقير فكر الفقراء ٠٠٠ وهذا لا يعني بالطبع، أن بعض فكر الاغنياء لا يبدو في الوقت الحاضر أكثر تقدما من بعض فكر الفقراء ٠ لا ، ليست المسألة هنا ، بل يجب أن ندرس الفكر ونقيمه في زمانه ومن خلال الصراع الطبقي الذي ارتبط معه ٠

خامسا ـ الواقع والفكر

هناك سببان لوقوع الباحث في مزالق عند تقييمه او تصنيفه للتراث الفكري : أولهما منهجي ، وهو ما قلناه عن النظر الى هذا التراث انطلاقا من واقعنا وفكرنا الحاليين ٠ أما السبب الثاني فهو يقوم على أن الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية يؤدي الى فهم مغلوط ايضا للفكر الذي نشأ عليها ٠ لقد ذكرنا آنفا توماس مونتسر ، وأشرنا الى انه مثل بدعوته الدينية الطبقات الدنيا من مجتمعه ، الفلاحين والحرفيين ، بينما مثل لوثر مطامح البورجوازية الصاعدة ٠ أما رأي طيب تيزيني بهذا الصدد ، فيمكن ان نستخلصه من قوله ، ان الاصلاح الديني الليبرالي « لم يشكل في بدايات الثورة البورجوازية في القرن السادس عشر (خصوصا على يد لوثر،

في المرحلة الاولى من حياته ، وكالفن ، ولكن بشكل أخص على يد توماس مونتسر ٠٠٠) سوى الحد الادنى من طموح هذه الثورات » (ص ١٣٠)٠هنا يبدو مونتسر الممثل الريكالي للبورجوازية في عصر الاصلاح الديني ٠ ومرد هذه المغالطة ، ان المؤلف لا يرى بديلا ـ فكريا على الاقل ـ لنظام الاقطاع المستند الى الكنيسة الكاثوليكية الا البورجوازية ٠ فلماذا لا يكون مونتسر اشتراكيا (وليكن « طوباويا ») ، وحتى شيوعيا دينيا ؟

ولندع التاريخ الاوربي جانبا ، ولنناقش المؤلف في تاريخنا العربي ! ولكننا نجد هنا أيضا مغالطة مشابهة للتي ذكرنا ٠ لم يجد المؤلف في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي سوى اقطاع وارهاصات رأسمالية تجارية مبكرة وسلطة مركزية جامعة لهذين النقيضين وممثلة للارهاصات الرأسمالية المذكورة ٠٠٠ بناء على هذا الفهم وجد المؤلف ، ان ابن خلدون والمقريزي والبلاذري والفارابي وابن رشد وابن طفيل وأبا بكر الرازي ٠٠٠ ممثلون فكريا للارهاصات الرأسمالية المبكرة وان الطبري والمسعودي وابن مسكويه ومالك بن أنس وابن حنبل وبن تيمية ٠٠٠ مثلوا أو خدموا فكريا العلاقات الاقطاعية ٠٠٠ ثم وجد المؤلف ثورات القرامطة والزنج امامه ، فلم يستطع ان يضمهم الى أي من الفريقين المذكورين ، ولم يدر ماذا يصنع بهم ، فكان المخرج : « لم تعبر عن سياق العصر التاريخي الرئيسي ، وانما كانت سابقة لاوانها ٠ اذ أنها سارت حتى أمام الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر » (ص ٦٠) ٠

هل ينتظر طيب تيزيني منا ان نقتنع بهذا المخرج ؟ أليست الاحداث هي التي تحدد في النهاية سياق العصر التاريخي ؟ أليس وقوع الشيء في زمن معين برهانا كافيا على أنه وقع في اوانه ؟ أم اننا نريد أن نرغم الاحداث على ان تتبع الخط الذي كوناه في ذهننا ، ونرفض كل ما يعارضه على أنه خارج التاريخ او سابق له ؟ واذا نحن فعلنا ذلك بالقرامطة والزنج ، فكيف نعامل الثورة البابكية وثورة الزط وثورات وانتفاضات الخوارج المستمرة ؟ وما هو تصنيفنا للافكار الشيعية الاسماعيلية ؟ هل هي اقطاعية أم رأسمالية ؟ أم أنها سابقة لاوانها ؟ ان التاريخ معطيات تستطيع ان نشرحها ونفسرها ونربطها ببعضها ، لكننا لا يمكن ان نهملها لانها ظهرت مناقضة بالاتجاه لخط تفكيرنا ٠ فالعلة في الناظر ، لا في المنظور ٠

حسنا ، لقد بنى المؤلف تصنيفاته للفكر العربي والمفكرين العرب على أساس فهمه للواقع الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط ٠ هذا

ما قلناه منذ قليل · ولكن هناك في الحقيقة استثناء واحد · فالمؤلف يعتبر « السلفية القومية » تقدمية ، بينما يعد « السلفية الدينية » رجعية ، كما سبق الذكر · ومن بين ممثلي السلفية القومية يذكر اولئك الذين ردوا على « الشعوبية » من أمثال الجاحظ وابن قتيبة · وبمنطق ارسطي بسيط : الجاحظ وابن قتيبة مفكران تقدميان · هذا لم يقله المؤلف صراحة ، ولكنه استنتاج منطقي ·· هل يوافق المؤلف على هذه النتيجة ؟ في حال الايجاب ، يمكن البرهان على ان الجاحظ لم يكن مفكرا تقدميا في عصره ، ولا في عصرنا · واذا كان الجواب سلبا ، فكيف يمكن التوفيق بين رجعية الجاحظ وتقدمية « السلفية القومية » التي ردت على « الشعوبية »؟

نحن لا نوافق طيب تيزيني على تصنيفاته للفكر العربي والمفكرين العرب لثلاثة أسباب ألمعنا اليها سابقا ونعيد ذكرها الآن : اولا ـ لا نوافقه لان فهمنا للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع العربي الوسيط يختلف عن فهمه · فلم يكن هناك اقطاع ، بل استبداد شرقي سياسيا ونمط انتاج آسيوي اقتصاديا · كانت هناك رأسمالية تجارية ربوية ، وهذه وجدت ايضا لدى الفينيقيين (الكنعانيين) وفي المدن الساحلية الايطالية ··· وغيرها · ومن المعروف ان التجارة والربا لا يخلقان اقتصادا رأسماليا ومجتمعا بورجوازيا · غير انه كانت هناك ايضا حرفة متطورة ، قسم منها للدولة وقسم تشرف عليه الدولة · واذا كان احتمال تاريخي للوصول الى المرحلة الرأسمالية ، فعن طريق الدولة التي كانت تهيمن على كل شيء والتي ارتبط بها كل تطور · وقد كان لبورجوازية المدينة ممثلون على صعيد الفكر ، ولكنهم ما كانوا ضد السلطان ، بل كانوا يقفون أمام بوابة القصر السلطاني يسبحون بحمد ولي نعمتهم · انهم المعتزلة الذين وصلوا القمة بأمر سلطاني وسقوا في الهاوية بأمر سلطاني · ثم هناك ، الى جانب الاتجاه الاستبدادي والاتجاه البورجوازي ، الاتجاه الشعبي الذي عبر عن مصالح ومطامح البدو والموالي والعبيد والفلاحين والحرفيين · ولهذا الاتجاه أشكال عديدة ، منها المثالي ومنها المادي ، منها الاشتراكي البدوي ومنها الاشتراكي الحضاري ، منها الديمقراطي ومنها الاستبدادي العادل ··· ان هذا الاتجاه الشعبي يحمل افكارا كثيرة ، كانت تقدمية في زمانها ، وقسم منها فقط ما زال تقدميا في عصرنا الحالي ·

السبب الثاني الذي يجعلنا لا نوافق طيب تيزيني على تقييماته الفكرية هو ما ذكرناه آنفا ، أي اننا نعتبر الاتجاه الشعبي بما فيه من غيبيات

وخزعبلات وأوهام تقدميا في عصره ، لانه عبر عن مصالح ومطامح الطبقات الدنيا وقتذاك ، بينما لم يبق في الوقت الحاضر من تقدمية ذلك الاتجاه الا القليل ٠

السبب الثالث الذي نعارض به تصنيفات طيب تيزيني هو أخذه « القومية » كمقياس للتقدمية والرجعية ٠ فكما بينا سابقا ، لم تكن هناك « قومية » بالمعنى المعاصر للمصطلح ، بل كانت هناك « عصبيات » في مرتبة ادنى من الرابطة الدينية ٠ لا وجود لايديولوجيا قومية في ذلك العصر ، فكل الايديولوجيات كانت دينية تصطبغ بها المصالح الطبقية ٠ وتبقى الايديولوجيا القومية من فكر البورجوازية الحديثة ، وتبقى ايديولوجيا معاصره ٠ والوحدة القومية من المنجزات التي اضاعتها البورجوازية العربية ، وهي مهمة مازالت بانتظار الطبقة التي تحققها ، مثلها في ذلك تحرير المرأة وفصل الدين عن الدولة ٠٠٠ وغير ذلك من المنجزات البورجوازية الثورية ، واذن فان الرد على « الشعوبية » المسيئة للعرب والمبجلة لغير العرب بـ « شعوبية » عربية الذين طالبوا استنادا الى القران والسنة بالمساواة ٠ والمفكر التقدمي لا يرد على « الشعوبية » المسيئة للعرب والمبجلة لغير العرب بـ « شعوبية » عربية مسيئة لغير العرب ومبجلة للعرب ٠ المفكر التقدمي يكون مثل الخوارج والقرامطة ٠

سادسا ـ ملاحظات اخرى

ما زال لدينا الكثير لنقوله بصدد كتاب طيب تيزيني « من التراث الى الثورة » ، وبالتحديد حول الاسس التي يقوم عليها مشروعه العلمي ٠ فكما نرى الان ، ثمة محاور عديدة أخرى جديرة بالبحث والمناقشة ، وعدم اعطائنا لهذه الاهتمام الذي نالته الموضوعات الخمسة السابقة لا يعني ان اللاحقة لا تستحق الاهتمام نفسه ٠ انما نكتفي الآن بان نقوم بعرض سريع لرأينا في المجالات المذكورة ، محتفظين لنفسنا بالحق في ان نعود ثانية لمناقشتها اذا لزم الامر ، في وقت لاحق ٠

١ ـ ان جليد الاستبداد الشرقي ونمط الانتاج الآسيوي لم يخرقه ، لا القرامطة ولا محمد علي باشا ، بل اوروبا الرأسمالية هي التي خرقته ٠ وعندما جاءت القوى الرأسمالية الاستعمارية لم تجد امامها « حركة تحولات بورجوازية عربية اولى » (ص ٢٩٣ لدى طيب تيزيني) ، ولم تقم « تواطؤا عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في

المدينة والريف العربي » (الصفحة نفسها) ، انما منها او بتأثيرها نشأ النظام الاقطاعي في الامبراطورية العثمانية التي كنا نتبع لها · وهكذا اصبحت الملكية الخاصة للارض ، من قبل الاقطاعيين (الآن حقيقة) ، في القرن التاسع عشر ، ارضية يمكن ان يقوم عليها تطور رأسمالي خاص في بلادنا · فالرأسمالية الاوربية الغازية اخذت بيدنا لنتطور رأسماليا ، غير ان التطور الرأسمالي يعني أيضا فتح الحدود والتبادل الحر ··· وان « يأكل القوي الضعيف » ، فأكلونا ! بناء على ذلك نكون واهمين ، عندما نظن ان للطبقات الرجعية العربية الحالية « جذورا عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في اعلان الحرب (التراثية) ضد اعدائها الطبقيين والقوميين » (ص٣٤٦)· فجذورها ليست اعمق من جذور الطبقة العاملة العربية ، وهي تستخدم التراث لصالحها كما تفعل ذلك البورجوازية الاوربية بالتراث المسيحي · والحديث عن الطبقات الرجعية العربية يثير بلبلة ، فليس هناك سوى طبقة رجعية واحدة ، وهي البورجوازية العربية · أما الحديث عن الاقطاع فلم يعد له في السبعينات من القرن العشرين اية قيمة ، لان هذه الطبقة انتهت في الوطن العربي منذ ان ترسملت واندرجت في النظام الرأسمالي العالمي ·

٢ ــ لم يكن تطور الرأسمالية العربية ، اذن ، طبيعيا · هي ــ بتعبير آخر ــ لم تنبت من هذه الارض · لقد زرعت في ارضنا من الغرباء فنمت وسيطرت الآن · ومن الطبيعي في حالة كهذه ان يكون الفكر البورجوازي بمعنى ما مستوردا · بالمقابل لا نستطيع الادعاء با ن الفكر البروليتاري اصيل · هو الآخر، بالمعنى نفسه، مستورد ،وقد وصل الينا قبل ان توجدطبقة البروليتاريا · ان الفكر البورجوازي والفكر البروليتاري ، كلاهما فكر اوربي ··· ليس بمعنى انه ملكية خاصة لاوربا ، بل بمعنى انه نشأ فيها ، حيث كان مستوى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج قد وصل الى درجة ملائمة لهذا النشوء والنمو الذي قام ايضا على تراكمات معرفية بشرية منذ آلاف السنين · ومن هذه التراكمات لا بد ان نذكر الفكر الاسلامي العربي · ان « الاستيراد » او « الانتاج » الفكري ليسا مقياسين للمشروعية والصلاحية او لعدم المشروعية والصلاحية · المقياس هو الاستجابة للواقع ·

لهذا السبب نرى ان المؤلف لم يكن منصفا ، عندما نعت بعض المدارس والمذاهب الفكرية والفلسفية « البورجوازية » بأنها « ايديولوجويا استعمارية وافدة » (ص ٣٢٦) وانها « فلسفات استعمارية » (ص ٣١٤) ، ذلك انها وضعت للمجتمعات الرأسمالية البورجوازية المتقدمة في مراحل معينة من تطورها ، وليس خصيصا لبلادنا واغلبها لم يكن واضعوها يفكرون بنا او ببلادنا عندما خرجوا بها · ويذكر المؤلف من اشكال هذه الايديولوجيا

الاستعمارية الوافدة او الغازية : الذرائعية والوجودية والوضعية (ص ٣١٤، ٣٢٦) ، وفلسفات ونظريات نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركغارد وهايدجر (ص ١٢٦) . [كملاحظة هامشية نشير الى ان الوجودية لم تكن فلسفة بورجوازية ، انما بورجوازية صغيرة ، كذلك هي ليست فرنسية ، بل بدأت بين كيركيغارد الاسكندنافي ، ومن كبار فلاسفتها هيدجر الالماني]، فليس هناك شيء من التآمر الثقافي كل ما في الامر ان بورجوازية تابعة تتعلم من بورجوازية قائدة . فبورجوازيتنا تستورد السلع والافكار ، وعلينا ان نوجه هجومنا الى هذه البورجوازية المستوردة ، اذا كنا غير راضين عن هذه المستوردات . وفي هذه الحالة ، علينا ان ننتج البدائل . وما هي البدائل التي تنتجها البورجوازية ؟ لا شك انها ستكون بورجوازية مثلها ، فكل يخلق الاشياء على شاكلته .

هذا النقد لم نكن لنوجهه لولا ان المؤلف نقض منهجه السابق لدى حديثه عن « الاشتراكية العلمية » فهو يرفض الموضوعة القائلة بان الاشتراكية العلمية المنتشرة في الوطن العربي الى هذه الدرجة او تلك « مستوردة من الخارج » (ص ٢٠٤ ، وكذلك ص ٣٣٨ و ٣٦٠) . وفي مكان آخر ينتقد ممثلي « نزعة المعاصرة » في انهم « لم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية ، وفي اطار ذلك الجدلية التاريخية التراثية ، ضمن مجموعة الافكار الاوربية الوافدة والمعتبرة كذلك بأشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط الا بحدود ضئيلة ، واكثر الاحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف ... » (ص ١٢٥ ، انظر ايضا ص ٣٢٠) . ثم في مكان ثالث يعتبر الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي الامتداد النوعي الحقيقي للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في التراث العربي ، وان الاشتراكية العلمية هي الوريث الشرعي لتلك العناصر (ص ٣٥١ ، ٣٥٨) « ضمن هذه الرؤية للامور يصبح ذلك الفكر ايضا الوريث الشرعي للفكر البورجوازي التقدمي ولما قبله من منجزات تحققت في نطاق المجتمع العربي الوسيط وغيره » (ص ٣٥١) . وماذا عن الفكر البورجوازي غير التقدمي؟ اليس هو الآخر امتدادا ووريثا شرعيا للفكر العربي غير التقدمي ؟ نحن لا نفهم : لماذا يكون الفكر غير التقدمي استعماريا وغازيا ، بينما الفكر التقدمي يعتبره طيب تيزيني امتدادا ووريثا شرعيا لفكرنا العربي الوسيطي ؟

٣ ـ لقد ذكرنا سابقا بعض الجوانب القومية في فكر طيب تيزيني . والحقيقة ان فكره يقوم على ركيزتين اساسيتين : القومية ، والماركسية .

وسوف نبرهن على زعمنا هذا بشواهد متفرقة نعرضها بسرعة: ـ تاريخ المجتمع العربي الوسيط هو تاريخ صراع طبقي وصراع قومي ، ويغلب الصراع القومي الذي يجري ضمن المجتمع (نظرية «الشعوبية») ومع الخارج . ومن الطبيعي عندئذ ان يتأثر الفكر بهذين النوعين من الصراعات ، ذلك ان مبدعي ذلك الفكر قد عاشوا « ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وانسانية عامة برزت كثيرا او قليلا من خلال المماحكات والصراعات والحروب الاقتصادية والايديولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد ، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثان » (ص ٢٤٧) . ونشوب تلك الصراعات الفكرية « لا يعكس الصراع الطبقي بمعناه الضيق فحسب ، وانما يتمثل ، كذلك ، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل ، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية اخرى لا يمكن ادراجها في اطار الطبقات الرئيسية في المجتمع العربي ، كما تساهم فيه تأثيرات اجنبية خفية او مفصح عنها » (ص ٢٥٢) .

بناء على ذلك يتساءل المرء عن صحة اعتماد المؤلف في بحثه على الماركسية (او المادية التاريخية) ، وعن صحة تسمية نظرته الى التراث « جدلية تاريخية تراثية » . الا اننا يجب ان نلاحظ ، ان المؤلف يؤكد على الصفحة ٢٥٤ (انظر ايضا ص ٣٥٠) بأن نظرته الى التراث « هي تجسيد واغناء وتطوير لـ (المادية التاريخية) ، في نطاق قضية (التراث) » ، ولم يقل انها مجرد تطبيق للمادية التاريخية في مجال التراث العربي . لكننا نكتشف أن هذا « الاغناء والتطوير » لم يكن الا بادخال العنصر الفاعل القومي الى جانب او أمام العنصر الفاعل الطبقي . وفي حالة كهذه نجد انفسنا وقد غادرنا الماركسية الى رحاب اخرى معروفة . انها احياء لمحاولات سابقة .

ويتأكد لنا ما سبق ذكره من تأكيد المؤلف على « الوعي القومي » حتى في ذلك العصر الذي لم يكن للقومية فيه من وجود ، بل ان الوعي القومي يتقدم على الوعي الطبقي ، حسب رأي المؤلف : « ... تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل حيزا رئيسيا من الوعي الذاتي للانسان العربي نقول حيزا رئيسيا ، لان هذا الوعي ليس هو في حقيقة الامر حصيلة الوجود القومي فحسب ، وانما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الانسان » (ص ٧٥) .

٤ ـ اننا نزعم ، ان طيب تيزيني هو احد المفكرين القوميين التقدميين

الذين استفادوا من الماركسية · انه يرى ضرورة قيام ثورة اجتماعية من طراز جديد ، « من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما ذلك الوطن، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية » · (ص ٢٧١) · وهكذا ايضا فهمت الاحزاب التقدمية للبورجوازية الصغيرة واقعنا المعاصر ، ولهذا السبب طالبت هذه الاحزاب بالثورة الاجتماعية وبالاشتراكية (طبعا كما فهمتها هي) · الثورة الاجتماعية او الاشتراكية تبدو مجرد وسيلة للقضاء على التخلف ولاقامة الوحدة القومية ، وكلاهما مهمة اضاعتها الثورة البورجوازية العربية · يقول طيب تيزيني : « ان الخيار الوحيد المطروح امام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الاداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية » (ص ٣٢٧) · ويقول أيضا : « ··· ان الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطيا عبر الثورة الاشتراكية بمهماتها الرئيسية الثلاث ، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية ، والقومية التوحيدية ، والثقافية الايديولوجية » (ص ٣٥٠ ــ ٣٥١) · ان فرنسا ليست متخلفة ، وهي موحدة قوميا ، فهل هي في الف خير ؟ اقصد بذلك : اذا امكن تجاوز التخلف واقامة الوحدة العربية بالطريق الرأسمالي ، فرضا ، هل نستطيع الاستغناء عن الثورة الاجتماعية الاشتراكية ؟ ام ان هناك شيئا اخر غير التخلف والوحدة يستدعي هذه الثورة ؟

٥ ــ مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » · يقول المؤلف ، ان هذا المصطلح يمثل المعيار الاكثر تعبيرا وحسما في التصدي لـ « التراث » منهجا وتطبيقا · وهو يمثل على صعيد القضية التراثية معادلا للمصطلح العلم اجتماعي (السوسيولوجي) « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » (ص ٢٦٣)· ويعتبر مصطلح «المرحلة القومية المعاصرة » اكثر تجريدا وتعميما من مصطلح « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » ، ولكن ، من حيث الاساس ، فان كليهما يشير الى الآخر (ص ٢٦٣) · هذا ما يؤكده المؤلف ، ولكنه حين يشرح مفهوم « المرحلة القومية المعاصرة » نجده مفهوما مختلفا نوعيا عن مفهوم « التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية » · المفهوم الاول قومي ، اما الثاني فماركسي · فكيف يكون الاثنان متطابقين ؟ المفهوم الماركسي يقوم على الفرقة الطبقية للمجتمع ، بينما ينطلق المفهوم التيزيني من الوحدة القومية للمجتمع · الماركسي يقول بطبقية الفكر ، والتيزيني يقول بقومية التراث « لكونه جماع تراث هذه الامة او تلك بمختلف طبقاتها وفئاتها» (ص٢٦٣)·

انطلاقا من هذا المفهوم القومي للتراث يرى المؤلف ان البحث في قضايا التراث العربي هو من اختصاص العرب فحسب : « اما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة ، فان اولئك المستشرقين والباحثين غير مهيئين ذاتيا للقيام بطرحها ، اذ ان الامر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث ، ذلك الموقف المتكىء بطبيعة الحال على خلفية موضوعية » (ص ٢١٧) ٠ والتوجه التراثي الى « الماضي » ، أي الاختيار التراثي له « يتحقق بشكل اكثر فاعلية وعمقا واصالة بالدرجة الاولى على ايدي العلماء المسيسين في هذا المجمع » (ص ٢١٧ — ٢١٨) ٠ فابن التراث هو المخول فعلا بانجاز الاختيار ٠ « بناء على ذلك يغدو واضحا ومفهوما ومشروعا ان لا يكون المستشرقون ، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة الاختيار التراثي العربي ، وان كانوا ، وباشكال مختلفة ودرجات متباينة ، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة » (ص ٢٦٩) ٠ بهذا الخصوص نكتفي ، ردا على المؤلف ، بالسؤال : هل الموضوع خارج عن نطاق العلم أو بتعبير آخر : ألن يكون الاختيار التراثي قائما على دراسة علمية لكل من المرحلة القومية المعاصرة وللتراث ؟ ام ان هذا الاختيار سيتم بطرق الوحي الديني او عبقر الشاعري وما الى ذلك من الطرق غير الخاضعة للبحث العلمي ؟ فاذا كنا ما زلنا ضمن نطاق العلم ، فعندئذ لا فرق بين عربي واجنبي الا بالعلم ٠ واذا اخذنا بعين الاعتبار مطلب « تسييس التراث » الذي يرفعه المؤلف ، فاننا نتساءل : هل السياسة هنا بالمعنى الحزبي ؟ في الحالة الاولى : لا فرق بين عربي واجنبي الا بالعلم الاشتراكي ٠ وفي الحالة الثانية نخرج ثانية عن نطاق العلم ٠

ان طيب تيزيني ينتقد عزة دروزة ونور الدين حاطوم وسليمان الخش، لانهم يرون ان التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن ان ينجزه قطعا وعلى نحو علمي (قومي) دقيق الا مؤرخون عرب (ص ٢١٨) ، بينما هو يقع في نفس المطب، ولا يختلف عنهم من حيث الجوهر ٠

٦ — عند هذا الحد نرى انفسنا مضطرين للتطرق الى الجدل الذي دار في «ملحق الثورة الثقافي » الدمشقي في ربيع عام ١٩٧٧ ٠ كان رد محمد كامل الخطيب (العدد ٦ ، تاريخ ١٩٧٧/٣/٣١) على طيب تيزيني في الحوار الذي اجراه معه عادل يازجي (العدد ٣ ، تاريخ ١٩٧٧/٣/١٠) قاسيا في الحقيقة ، لكنه محق وصحيح في جوهره ٠ وجميع الذين ردوا على

محمد كامل الخطيب : محمد جمال الباروت (العدد ٩ ، تاريخ ٢١/٤/١٩٧٧) واحمد الرفاعي (نفس العدد) واحمد الشطا (العدد ١٠ ، تاريخ ٢٨/٤/١٩٧٧) ، لم يكونوا منصفين · ان اغلب الانتقادات التي ذكرها محمد كامل الخطيب ستجدون دون شك دعما لها فيما سبق من دراستنا ، ولكن من منطلقات وضمن أطارا تاخرى · تبقى نقطة هامة من النقاط التي اثارت النقاش : جدل الواقع ام جدل التراث هو الذي تنبثق منه الاشتراكية العلمية ؟ طيب تيزيني يرى ان القول بان الاشتراكية العلمية تنبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث ، يسيء الى الاشتراكية العلمية نفسها والى الواقع الذي يراد لها ان تطبق فيه ··· (ص٣٣٧) · هل يعني هذا الرد ، ان المؤلف ينطلق حقا من جدل التراث ؟ اذا صح هذا ، فان الخطيب هو المصيب · ولكن ، لننظر في الامر مليا !

يؤكد المؤلف ان الحاضر العربي (او اللحظة المعاصرة العربية)يشكل « المعيار الاكثر مشروعية واهمية لفهمنا وتقويمنا وتملكنا التراث العربي الفكري » (ص ١٨١) · في مكان آخر يلح المؤلف على رؤية الفكر العربي في سياقيه التاريخي والتراثي من خلال منهجية تأخذ بعين الاعتبار الدقيق ، فيما تأخذ : « العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر ايضا بمساعدة نتائج الابحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع » (ص ٢٣٣) · يبدو ان بين القولين شيئا من التناقض · في مكان ثالث يرى المؤلف ، ان بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية «الثورة الثقافية» ، وان بحث هذه الاخيرة يدخل في نطاق « الثورة الاجتماعية الاشتراكية » في الوطن العربي · لهذا المنطلق الاولوية ، ولكن دون اهمال المنطلق المقابل ، وهو ان بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية ، وان بحث هذه الاخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي (ص ٣٣٠) · قد لا نتفق مع طيب تيزيني في ضرورة بحث الثورة الاجتماعية من خلال التراث والثورة الثقافية ، لكننا لا يمكن ان نقول انه يعطي التراث الاولوية على الواقع ·

نقطة الضعف لدى المؤلف ليست هنا تماما ، بل في مجال قريب يصح فيه نقد محمد كامل الخطيب بشكل مباشر · ان طيب تيزيني يعطي التراث اهمية بالغة ضمن الحاضر ، اي يبالغ باهمية العنصر التراثي في الحاضر· فيبدو وكأن الوعي في الحاضر موروث من الماضي ، مع ان الحاضر هو الذي يكون وعي الناس ، حتى عبر الديانات والمذاهب والافكار المتوارثة ·

مثال ذلك ان المسيحية فيمجتمع الرقيق صيغت رقيا ، وفي المجتمع الاقطاعي صيغت اقطاعيا ، وهي الان في المجتمع الرأسمالي مصاغة رأسماليا ، من قبل الطبقة المتسلطة في كل من المجتمعات المذكورة . لذلك فان ماركس دعا الى الانتقال من نقد السماء الى نقد الارض . على العكس من ذلك يرى طيب تيزيني « ان نقد الارض يقتضي نقد السماء ، بل ويسبقه احيانا » (ص٢٦٦) وهو يرى ، ان التراث العربي يمتلك حيزا خطيرا في الحياة الثقافية العربية المعاصرة (الصفحة نفسها) ، وان تناقضا اخذ ينمو ويتبلور ويتطور ، « اكتسب احيانا اشكالا حادة وعنيفة بين جماهير الطبقات الكادحة الواقعة في اسر الايديولوجية الاقطاعية من جهة ، والاحزاب والمنظمات السياسية التي تكونت في الوطن العربي تعبيرا عن مطامح الحركة السياسية التقدمية من جهة اخرى » (ص ٣٣١) ، وانه « قد تبلور تناقض ، تحول احيانا الى صراع بين المفكرين التقدميين والجماهير الكادحة ... » (ص ٣٣٢) ،وان « الجانب السلبي المنافح للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراثنا ، قد اصبح جزءا عضويا من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة ، تمتد على الاقل من القرن العاشر » (ص ٣٣٥).

ان جميع هذه الاقوال عن الجماهير الكادحة غير صحيحة . كل ما في الامر انها مؤمنة ، ولم يكن التدين او الايمان في يوم من الايام دليل تقدم او تأخر على الصعيد الاجتماعي . يخطىء كل من يظن ان الدين هو مجرد الايديولوجيا . ونحن نتمنى ان يعطينا المؤلف مثالا واحدا غير ديني يشير الى ان الجماهير الكادحة العربية قد تبنتايديولوجيا رجعية او انها تناقضت بسببه مع مثقفين تقدميين . ومع ذلك لنر ، كيف يفسر المؤلف ظاهرة التناقض المزعومة بين الجماهير الكادحة والمفكرين التقدميين ! يتحدث عن الفكر الاشتراكي العلمي فيقول : « لقد تبنت فصائل من هذه الجماهير ذلك الفكر مدافعة عنه دفاعها عن حدقة عينها ، ولكن دون ان تكون قادرة على ايجاد واكتشاف الجسور العميقة والحقيقية بينه وبين واقعها الراهن اولا ، وبينه وبينتاريخها وتراثها القومي ثانيا » (ص ٣٢١) . ان السبب الاول يعبر عن رأينا ايضا ، وهو نفس المقياس الذي ذكرناه لكون فكر ما مستوردا دخيلا او غير مستورد ودخيل . أما السبب الثاني فهو غير صحيح ، الا اذا خضع للسبب الاول ، اي كان جزءا منه .

ان طيب تيزيني يتوهم بان الجماهير الكادحة سوف تتقبل الفكر الاشتراكي العلمي ، عندما تعلم انه وريث شرعي لتراثها . لذلك فهو يريد ان يقيم الجسور بين هذه الجماهير وهذا الفكر عن طريق التراث . نقرأ على

الصفحة ٣٥٨ : « ··· اذا بحثنا في اسباب النكوص الجزئي او الكلي في بعض الحركات اليسارية في الوطن العربي المعاصر ، فاننا سوف نجد ان احدها يقوم على تلك الغربة والقطيعة بين النظرية الاشتراكية العلمية من طرف والجماهير العربية الكادحة (المؤمنة) من طرف آخر » ويتابع القول في مكان آخر : « ولهذا يستبين لنا ان اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر ، يشترط انجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقا من هذا الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية او المحرضة على التقدم ··· » (الصفحة نفسها) · من اجل ذلك يرى المؤلف ضرورة انجاز بحث دقيق للواقع العربي ، ودراسة الفكر العربي في سياقية التاريخي والتراثي ، ثم القيام بمزاوجة جدلية عميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة تراثنا العربي (ص ٣٥٩ ــ ٣٦٠) · ونحن نرى ان هذه العملية ليست دون قيمة او فائدة ، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها ، ذلك ان الواقع ــ وهو يبقى الاساس والمنطلق والنهاية ــ له ايديولوجيته الرئيسية والاساسية المنطلقة منه ، وهذه هي الجديرة بالدراسة · من ناحية اخرى ، فان الاشتراكية العلمية هي ادوات علمية لدراسة الواقع وتبيان طرق حل معضلاته · وعندما يكون هذا التطبيق للادوات العلمية المذكورة في خدمة مصالح ومطامح الجماهير الكادحة ، فعندئذ نكون قد بينا الطريق لهذه الجماهير ، وهي الحكم الاخير ··· ذلك انها هي التي تتلقى الضربات ،ونحن المثقفون نتلقى الضربات احيانا ، لكننا احيانا اكثر نعد هذه الضربات ·

٧ ــ ثمة ملاحظات اخيرة نرى ضرورة ذكرها ، ولو مجرد ذكر ، بسبب اهميتها في فهم فكر طيب تيزيني ونظرته التراثية · ان الاستشهادات التي اوردناها حول الجماهير الكادحة تشير الى ان المؤلف يرى ان الاحزاب والمنظمات السياسيةالتقدمية اكثر تقدما من الجماهير الكادحة (انظر ص ٣٣١) · انطلاقا من ذلك يجدر بحث « العنصر النخبوي » في فكر المؤلف · ويبدو لنا هذا ايضا من ذلك الدور وتلك المكانة التي يعطيها للحزب السياسي الثوري ، بالارتباط مع الضرورة التي يراها في توحيد الثقافة التقدمية : « والجدير بالذكر ان طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة ، وبالتالي من الثورة الثقافية الاشتراكية في الوطن العربي » (ص ٣٥٦) · ان التصدي للايديولوجيات والنزعات الاقطاعية والاستعمارية يمر عبر الايديولوجية الاشتراكية العلمية « ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس ايديولوجيا وسياسيا وتنظيميا على اساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية ··· » (ص ٣٢٨) ·

ان رصد ابعاد وآفاق تراثنا الفكري والعام ... ، « انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية ، بالاضافة الى كونه مشكلة ثقافية . او ربما هو كذلك ، اي مشكلة سياسية ، قبل ان يكون مشكلة ثقافية . لماذا؟ لان اكسابه ابعاده الكاملة لا يتم من خلال مجموعة من المثقفين المحترفين ، وانما يقتضي ان ينظر اليه في اطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري » (ص ٣٧٨) . هذه التوجهات نحو احادية حزبية للمجتمع ، وثقافة احادية أيضا خاضعة للحزب الواحد ، ومثقفين مستوعبين من قبل هذه الحزب وهذه الثقافة ، هذه التوجهات ، اقل ما نقول بصددها ، هو اننا ضدها ...

لقد اطلنا الحديث والنقاش ، ذلك ان كتاب طيب تيزيني مليء بالاشياء الجديرة بالمناقشة ، ونحن ننهي الان دراستنا ، وما زال لدينا ما نقوله . والكتاب يتضمن اشياء نتفق فيها مع المؤلف وفيها افكار نعتبرها جيدة وجديدة ، لكن ليعذرنا الكاتب ، ان لم نتوسع في هذا الاتجاه ، فعدم ذكر الشيء لا يعني انعدامه .

بوعلي ياسين

الاسلام والخصوصية

منذ ١٧٨٩ (الغزو النابليوني لمصر / بدايات « عصر النهضة ») ، نشأت في الثقافة العربية بوادر البحث عن خصوصية ما ، ازاء الغرب · واتخذت هذه البوادر ، على الصعيد النظري ، منطلقات مختلفة ، وادت ، على الصعيد العملي ، الى اتجاهات متباينة ، مما بات معروفا لدى الجميع · ولا تزال حركة الفكر والممارسة تسير في آفاق تلك البوادر ·

اليوم يتيح ما حدث في ايران (الثورة الاسلامية) اعادة النظر في هذه البوادر وفي القضايا التي تولدت عنها · بهذا الهاجس تقدم « مواقف » الابحاث والخواطر التالية ، مؤكدة ان الآراء التي تتضمنها لا تلزم الا اصحابها ، وانها مطروحة للحوار والمناقشة ·

« هيئة التحرير »

حازم صاغية

ملاحظات اولية حول الخصوصية

مع صعود الامبريالية في اوروبا كرس في العالم واقع تناحري : الشرق والغرب · فالمصطلحان ليسا جغرافيين وليسا لا تاريخيين · انهما يرتبطان بنمط الانتاج الرأسمالي في اوروبا بوصفه نمطا مسيطرا ادى به الهبوط الاتجاهي في معدل الربح الى الخروج من حدوده الجغرافية والسطو على تاريخ الشعوب الاخرى ·

بهذا المعنى هناك تاريخ وتاريخ محجوز ، وصدام هذين التاريخين هو جذر تاريخيتهما ، جذر تعريفهما ·

تاريخيا ، لم يعرف العرب البورجوازية ونمط الانتاج الرأسمالي بوصفه نمطا مسيطرا · ولا بأس من استعادة النقاط الاساسية في تفسير سمير امين لذلك : ·

● طبيعة وسائل الانتاج وكون الموارد الاقتصادية مرتبطة بالتجارة (القوافل) : « والامم التي تأسست على قاعدة طبقة التجار تظل غير صلبة طالما ان الوارد الخراجي يبقى رجراجا (··) وبما ان الفائض الاساسي كان يأتي عن طريق التجارة البعيدة المدى ولم يكن يتولد في داخل المجتمع ، نجد ان تقلبات هذا الفائض ستترافق مع تقلبات الحضارة والامة العربية » · ان « مستوى تطور القوى المنتجة المحلية الضعيف لم يكن يسمح باقتطاع فائض كاف لسيادة الطبقة التي كان بمقدورها ان تشرع بالبناء القومي · ومصير هذه الطبقة سيتعلق اذن بقدرتها عن طريق التجارة الكبرى على حيازة فائض ذي أصول خارجية ، اي مشروط اذن بظروف خارجة عن سيطرة المجتمع · فالفائض الضئيل لا يتطلب التوحيد الاقتصادي اذ انه قليل التداول ، وهكذا

يبقى المجتمع عبارة عن تجمع قبائل ليست مندمجة ببعضها » ٠

● ان الحضارات الزراعيــة التي نشأت والتــي كان بامكانها ـ على قلتها ـ أن تقدم فائضا كافيا لنشوء « حضارة مزدهرة » (ما بين النهريـــن ومصر) ، كانت ككل الحضرات الزراعية المحيطة بالصحراء (٠٠) وعاشت تحت تهديد البرابرة المتواصل » وغزواتهم المستديمة ٠

● طبيعة البنى الاجتماعية القبلية الموروثة في الحضـــارات التجاريـــة (الرجل = محارب) وهو بالتالي يكسب قوته من فرض الاتاوة اي من مرور القوافل التجارية ، مما يحول دون فرز يجعل منه قنا او عبدا ٠

التطور المتفاوت

مع انحصار الثورة الصناعية في اوروبا ولدت « وحدة العقل العالمي » لكن عقول الشعوب التي وفدت اليها الامبريالية كانت تشطب وتستبعد فتنكفىء على موروثاتها وتدور في حلقة مكرورة حول الذات ٠

وكان هذا التباين يتأسس على تباين اقتصادي شكل قاعدته وسنـــده المادي : اقتصاديات تقليدية تجتث ، واقتصاد رأسمالي يغـزو « الاطراف » مسلحا بالتقنية والبارود ٠

فكما نعلم ، ترتب على الصعود الامبريالي وتجاوز حدود اوروبـــــا تطور متفاوت بين المركز والاطراف : في المركـز هبوط منتظـم لمعدل الربـــح وفي الاطراف رفع معدل فائض القيمة « وطبيعة تشكيلات المحيط تتيح رفـــع هذا المعدل اكثر مما تتيحه تشكيلات المركز » مما يولد « بروليتاريا في المحيط تتحمل استغلالا اعظم من بروليتاريا المركز » ، وبروليتاريا المحيط هي ٩٥٪ من الشعوب خارج اوروبا ٠

استطرادا يمكن القول ان اول انفصال عن المقياس المعرفي الاوروبي يبدأ مـع التعريف العالم ثالثي لـ « البروليتاريا » التي هـي الشعب المهمش والمفصول عن انتاجه وليس طبقة عمال المصانع ٠

وعلى هذا الافتراق يترتب افتراق آخر : اذا كانت البروليتاريا فـــي المركز هي اكثر طبقات المركز جذرية ، فليست بروليتاريا المحيط بالضـرورة اكثر طبقات المحيط جذرية ٠٠ فاتجاه الامبريالية وجهة عالميـة يقتلـــع الاقتصاديات الطبيعية والتقليدية ويضرب الاساس الاقتصـــــادي للحرفـــة

والزراعة لكنه يقيم بالضرورة صناعة تركيبية تابعة وينشيء طبقة عاملة حديثة . اي ان الحرفيين والفلاحين يخسرون وجودهم بشكل كامل او شبه كامل فيما تربح « الطبقة العاملة » حديثة التكوين موقعا اقتصاديا .

هذا لا يعني ان الطبقة العاملة الجديدة تنجو من تعريفها بوصفها عرضة للاستغلال ومصدرا لفائض القيمة .. لكنه يعني أن الطبقة العاملة في المحيط تقف خطوة وراء الحرفيين والفلاحين المقتلعين والذين لا يستطيع ان يستوعبهم المصب الصناعي كما تستوعب البورجوازية الصغرى في اوروبا .

استحالة الطريق الراسمالي

ان عجز ما يسمى بـ « البورجوازية الوطنية » في العالم الثالث ليس عجزا اراديا . فشرط البورجوازية احداث التراكم الموسع لرأس المال عن طريق رأس المال الثابت (وسائل الانتاج) الذي هو عماد البنية العضوية الخاصة لرأس المال .

هذا لا يتوفر في ظل فقدان التطور التقني للمؤسسات الاقتصادية وضعف الادارة بشكل يجعل رأس المال المتحرك (الاجور + فائض القيمة) هو عماد البنية العضوية لرأس المال . ومثل هذا التراكم الذي يحدث على قاعدة رأس المال المتحرك لا يطمح الى اكثر من الحفاظ على البنية الانتاجية.

وبلغة اخرى يمكن القول ان « الصناعة » هنا لا تعيد انتاج المجتمع ، بل تعمل من ضمن منطق تبعيتها على انزال الافقار المتزايد بالشعب وضخ ثرواته لوقف الهبوط الاتجاهي لمعدل الربح في المركز .. انها صناعة التخلف الحقيقي واعادة انتاج الولاءات الموروثة .

بهذا المعنى كان الخروج من التخلف يعني دائما الخروج من الغرب ، وترك تلك الولاءات تنحل في عملية التطور الطبيعي والذاتي لشعوب الشرق.

هذا ما يستدعي فهما آخر للتخلف يحرر تعريفنا الذاتي بكوننا «مغايرين » لاوروبا ، لا بكوننا ما نحن عليه .

فهنا يستحيل الطريق الرأسمالي ، اي يستحيل الرهان على سيرورة الاقتصاد الاوروبي (دون ان يعني ذلك « تخلفا ») . فتلك الاقطار لا تكرر

سيرة نموذجية حتى يحكم عليها بالتخلف او التقدم • « على العكس من ذلك • ليست خصائصها النموذجية خصائص المراحل غير الناضجة التي مرت بها المجتمعات الرأسمالية (••) ولا تنبثق مشكلاتها عن فشل في التطور بل عن تطور مشوه لا يؤدي في النهاية الى سبيل النمو المعتمد على الذات بل الى طريق مسدود اقتصاديا • ولا يمكن تحقيق النمو الحقيقي في هذه الاقطار ذات الاقتصاد المدجن عبر عمليات تطورية عضوية ضمن البنى الاساسية القائمة (وبالطبع ليس عن طريق تدفق رأس المال الاجنبي الخاص) بل فقط عبر التحويل الثوري للبنى ذاتها وكسر قيود التبعية او القيود التي تخلقها » (هورفيتز) •

وفي « حول ديكتاتورية الشعب الديمقراطية » يشير ماوتسي تونغ بوضوح الى محاولة سابقة هي محاولة الصين تقليد النموذج الياباني وفشل المحاولة بسببانتصاب الامبريالية حائلا دون تكراره •

اذن فـ « تطور المعارف الانسانية » هو في جزء كبير منه ناتج طبيعي عن تشويه معارفنا الخاصة • وكون « الانسانية » تعني الاوروبية لا يقوم الا على نفي انسانيتنا ، على توحيشنا وتهميشنا كشعوب مفقرة وكادحة •• وبلا اقتصاد ذاتي او دورة قادرة على التطور المستقل •

ان المشكلة ترتد في وجه من وجوهها الى سؤال محدد حول دور الاقتصاد في العالم الثالث • ففي لبنان مثلا ، طرح برنامج للاصلاح السياسي يستدعي تطوير السياسة بما يتلاءم مع الاقتصاد •

ولئن كان مثل هذا الطرح يتضمن سلفا فرضية صحيحة هي ان السياسة لا تكثف الاقتصاد في البلد التابع •• وان السياسة شيء والاقتصاد شيء اخر • الا انه يتضمن (ويعلن) تقدم الاقتصاد على السياسة ، اي ، تقدم البنى الاكثر تبعية على البنى الاكثر تقليدية •

هنا (وفي امثلة اخرى كثيرة) يكمن جذر الفكر الغربي الذي لا يكف عن اختراع « بورجوازية وطنية » يفترض بها ان تكون ارقى من الموروث « الاقطاعي » (تطابقا مع النموذج الغربي) •

لقد نقل الغرب الى الشرق ميراثه ورؤيته للعالم القائمين على ان الاقتصاد يوحد ويضع المسارات في طريقها المنسجم الصحيح •

لكن لما كان الكومبرادور هو قائد الاقتصاد التابع ، ولما كان الكومبرادور – تعريفا – مرتبطا برأس المال المالي الدولي ، فالانحراف الاقتصادي انما هو ايلاء الاولوية الى « البراني » الامر الذي صار معياريا في زمن الامبريالية واندفاعاتها للتوحيد القسري ·

هذا الهامش الضيق من التوحيد الاقتصادي يستفز اعرض هامش من التمايز السياسي والثقافي تمارسه الاغلبية الساحقة المهمشة من الشعب والافتراق العريض لا اللقاء الضيق هو هنا ما يرسخ ويحسم ويحدد · انه بمدلوله السياسي العداء للامبريالية ·

الاقليات الجديدة

اوروبا حين تصلنا ثقافات ومعارف ومؤسسات (على قاعدة «التوحيد» الاقتصادي) فهي لا تكتفي باغلاق الداخل على نفسه وتركه يجتر ذاته وقديمه دون قدرة على التطوير ، بل تضيف محطة وسطى بيننا وبينها هي العملاء المحليون للاقتصاد الغربي والثقافة الغربية · اي ان الغرب يسكننا لا بوصفه متقدما ، بل بوصفه اقلية معزولة جديدة تنضاف الى الاقليات التي حيل دون انصهارها الوطني :

– الجيش اقلية (يمارس القمع على الشعب ويساعد الامبريالية في تعطيل الحراك الاجتماعي) ·

– الحزب اقلية (تنبذه العائلة والمنطقة والعشيرة والطائفة) ·

– الدولة اقلياتية (تقبع في زاوية معزولة من زوايا المجتمع والامة ، وتقمعها) ·

– الجامعة نخبوية (تنتج متعلما مفصولا عن الشعب وعلما مفصولا عن الانتاج) ·

تلك الاقليات المنتجة حديثا تدخل بنسب متفاوتة واحجام متفاوتة في صراع مع السيد الغربي فتقاتله بسلاحه وتفشل في معركة لا يمكن ان تنتصر فيها · ان الغرب في الشرق يمكن ان يكون اصلاحيا في احسن اوجهة (اي الوجه الوحيد الذي يمكن ان يتقاطع فيه مع الشعب : صغار الضباط ،

صغار الموظفين ، خريجي الجامعات الوطنية) لكنه لا يستطيع على الاطلاق ان يكون ثوريا ما لم يقطع مع الغرب بالكامل (الثورة الثقافية في الصين٠٠ والخميني) ٠ واذا كان شرط خوض معركة وطنية ضد الامبريالية هو بالتعريف تأكيد الذات والخصوصية ، فالتعميم النظري (وليد التجربة الاوروبية والذي لا يضع خط تمييز واضح بين الغرب والشرق) هو بالتاكيد مشروع عزلة وطنية او كارثة وطنية ٠ مثل هذا التعميم يلغي التحديد التاريخي لامة من الامم ، ويلغي بالتالي امكانية انتاج معرفتها الخاصة لاعادة توظيف هذه المعرفة في النشاط الثوري ٠

فنظرية المراحل الخمس ، مثلا ، (والتي يفترض ان تمر فيها البشرية كلها) هي كما يقول الماركسي اريك هوبسباوم واصفا احدى لحظاتها « تضع مقولة واسعة جدا موضع التداول هي مقولة « الاقطاع » بحيث تمتد فوق القارات وعبر الوف السنين وتتراوح ، مثلا ، بين امارات شمالي نيجيريا وبين فرنسا في عام ١٧٨٨ ، وبين الاتجاهات البادية في المجتمع الازتيكي عشية الغزو الاسباني وبين روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر » وتحت وطأة العمل السياسي تنشأ ضرورات عملية لترقيع مشكلة التعميم وايجاد صيغ للمصالحة مع الواقع فـ « تجري عدة محاولات لوضع مثل هذه التصنيفات الفرعية ، مثلا ، مقولة « شبه الاقطاع » ، لكن مع ذلك فان التوضيح الماركسي للاقطاع لم يحرز تقدما مرضيا حتى الآن » ٠

مثل هذه المراحل الخمس اللازمة هي في لا تاريخيتها وتوصيفها المسبق والعام تنتمي الى الماركسية الاوروبية ومقياسها في النظر الى العالم (او اعادة تركيب العالم من وجهة نظرها ولا تنتمي الى الماركسية بما هي قانون الجدل الثوري المشترك بين شعوب العالم ٠

لقد انصبت دراسة ماركس اساسا حول اوروبا « ومن المتفق عليه عموما — كما يقول هوبسباوم — ان ملاحظات ماركس وانجلز حول الحقب ما قبل الرأسمالية لم تكن تستند الى دراسة شاملة كالتي نجدها وراء تحليل ماركس للرأسمالية ووصفه لها » ٠ فالاخير لم يعش سيرورة « المركز » لتهميش « المحيط » ومع هذا كمنت في فكره البذور الاولية التي بدأت تطلقها الثورة الصناعية في اوروبا ، فهو يتحدث ، مثلا ، عن « ملايين العمال المقضي عليهم بالفناء في الهند الشرقية في سبيل تأمين ثلاثة اعوام من الازدهار كل عشر سنوات لمليون ونصف المليون من شغيلة انكلترا في الصناعة نفسها » ٠

واذا كان ماركس الاوروبي (الخاص) قد راهن على جر الشعوب « الهمجية » الى نمط الانتاج الرأسمالي ، فماركس الجدلي الثوري (العام) لم يهمل التحديد التاريخي كما هو في الايديولوجيا والتقاليد السابقة والوضع التاريخي لطبقة من الطبقات ٠ أي لم يحلق فوق التاريخ ٠ ويلاحظ دافيد هورفيتز « ان تفحصا دقيقا لكتابات ماركس نفسه يبين انه كان لديه اكثر من تصور للثورة الاجتماعية » وقد يكون ما صدر عنه في الفترة الاخيرة من حياته حول المشاعة القروية في روسيا وامكانات تطورها المستقل من اوضح الدلائل على ذلك ٠

استيعاب الفكر الاوروبي

ليس مصادفة ، بهذا المعنى ، ان يترافق نزوع الحقبة الستالينية الى تجميد العملية الثورية لشعوب العالم او تجييرها لخدمة « بناء الاشتراكية في بلد واحد » مع اصرار نظري متزمت على المراحل الخمس في التطور العام للبشرية ٠

فمثل هذا المقياس الاوروبي يطرح نفسه على شعوب العالم الثالث في وقت تكرس معه نزوع اوروبا الى المحافظة السياسية ونزوع العالم الثالث الى الثورة ٠

وبمعنى آخر ، كان التجميد الستاليني لثورة العالم الثالث يأخذ شكل فصل هذه الثورة عن انتاج معارفها ورؤيتها لتاريخها ودفعها للتمسك برؤية اوروبا (الرجعية) لتاريخ صيغ على مثل التاريخ الاوروبي ٠

لهذا يستحيل طريق الاستيعاب العربي لتراث عصر النهضة الاوروبي وتمثله كخطوة نحو التجاوز الاشتراكي والثوري (حسب طرح عبد الله العروي وياسين الحافظ) ٠٠ كما يستحيل التماثل بين الماركسية العربية والاسلامية المفترضة وماركسية اوروبا التي جاءت تستوعب وتتمثل علوم عصرها وافكاره ٠

فالماركسية ما ان انطلقت خارج السور الاوروبي حتى باتت مقسومة في علاقتها مع التراث الاوروبي : في ما هي اوروبية هي تمثل وتجاوز له ، وفي ما هي عالم ثالثية هي قطع معه ٠

ان المثقف العربي حين يطالب بتمثل الفكر البورجوازي الغربي كشرط لثورة اشتراكية فانه لا يفعل سوى السعي الى « حالة اوروبية مثلى » كمـــا كتب صالح بشير مرة · حالة تعكس برانيته وتكرسها ·

هذه الدائرة الوسيطة بين الغرب والشرق التي اسمها « المثقفون » هي الاقدر بحكم موقعها على ان تطل على أوروبا وان تمتلك رغبة موضوعيـــة في التعويض عن فقدانها ·

وفي هذا التشرب الاوروبي المبالغ فيــــه تضيع الاسباب والمسببات وتفشل رؤية الهزائم الحقيقية للشعوب العربية والاسلامية : فالذين انهزموا (وهزمونا معهم) هم الجيوش والاحزاب · لكن النقد « الحديث » يتجه الى الدين والثقافة التقليدية ؟!

والسؤال الذي يجب طرحه : هل الثقافة التقليدية ام الجامعة الحديثة هي التي تقف وراء التكون الفكري لتلك الجيوش والاحزاب ·

الم تكن مراحل التدرج الطبيعي لمعظم القوى السياسية الفاعلة : المدرسة فالجامعة فالجيش او الادارة ؟

الشرق والغرب يلتقيـان

لئن كان المحيط ـ العالم الثالث هو الذي يقف موضوعيا فـــي اقصـى مواقع العداء للامبريالية تبعا لكونه المصدر الرئيسي لفائض القيمة ، فعلـى هذا يترتب ان الانتقال من « الخاص » الى « العام » لا يكون على ضـــوء المنظور الاوروبي للثورة (اي التوحيد الاقتصادي او امتداد نمط الانتـــاج الرأسمالي عالميا) بل يكون على ضوء المنظور العالم ثالثي : تاثير ثـــورة المحيط على ثورة المركز ·

هنا يجدر ان يشار الى خطاين غالبا ما يرتكبان : اولهمـــا اعتبار ان بورجوازية المحيط بورجوازية وطنية معادية للامبريالية رغم ارتباطها التبعي برأس المال المالي العالمي (وهو كما ذكر قبلا ، ارث مـــن الميراث الاوروبي الذي يستحيل الى عفونة اصلاحية في العالم الثالث) ، وثانيهما اعتبـار ان الطبقة العاملة في المركز طبقة رجعية ، فـ « بالتأكيد تاخذ بروليتاريا المركز وسطيا ، في ظروف انتاجية متساوية ، جزاءات اكبر مما ياخذ عمال المحيط،

لكن من أجل مقاومة قانون الهبوط الاتجاهي لمعدل الربح في المركز نفسه ، يعمل رأس المال على استيراد اليد العاملة من المحيط ويدفع لها مبلغا أقل (٠٠) ويستعملها ايضا للضغط على سوق العمل في المتروبول » (سمير أمين) أي ، بعيدا عن أشكال الوعي التي قد تسود في فترة من الفترات ، فعملية النهب لا تتسع موضوعيا لمشاركة الطبقات العاملة في المركز مما يلجيء بورجوازيته دائما الى اتباع سلوك احتيالي واستبدالي في التعامل مع الطبقة العاملة ٠

واذا كان ايلاء الدور الاول في العملية الثورية على نطاق عالمي للطبقات العاملة في المركز يمثل الموقف الغربي وغير الثوري في الشرق ، فاهمال الطاقة الثورية لتلك الطبقات العاملة يمثل الموقف الشوفيني او الذي يقود الى الشوفينية ٠

ان الانحراف الاقتصادي للاممية الثانية في مطالع القرن نابع من ايلاء الاهمية المركزية لاقتصاد الداخل (اوروبا) في وقت صارت معه الشعوب البروليتارية في العالم الثالث طليعة الثورة لا في الشرق وحده بل في العالم كله ٠ وبات يترتب على تجاهل هذا القانون انحرافان اقتصاديان ـ على تفاوتهما ـ واحد في الشرق وواحد في الغرب ٠

وبلغة اخرى يمكن القول ان ارضية اندراج الخاص في العام هي ارضية سياسية (وليست ارضية اقتصادية) أي ارضية الصراع ضد الامبريالية ٠

لقد كتب الياس خوري عن الشرق والغرب من خلال المقارنة بين جمال الدين الافغاني وآية الله الخميني ٠ واستنتج ان جمال الدين الذي عاش الاندفاعة الاولى والتحدي الاول للامبريالية كان يرى الغرب في الخارج ، اما الخميني فهو في عصر سيطرة الامبريالية عالميا يرى الغرب في الداخل، في التبعية الناجزة ٠

النقطة الاخرى التي تثيرها هذه المقارنة هي ان جمال الدين الافغاني كان يدافع عن الشرق في وجه الغرب اما آية الله الخميني فهو اليوم يهاجم الغرب باسم الشرق ٠

فلنتوقف قليلا ونعتبر : ان ثمانين سنة من تقدم العلوم والمعارف وانفتاح الشعوب ، بعضها على بعض في الزمن الغربي ترجمت نفسها مزيدا من الهجومية والعداء للغرب في الزمن الشرقي !

وبدون هذا الصدام والتحرر لا يصير لقاء ٠

حازم صاغية

الياس خوري

روح الشرق وثورة الشرق

« لقد اوشك فجر الشرق ان ينبثق ، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب » ·
جمال الدين الافغاني

تبدو الثورة الايرانية اليوم ، وكانها تشكل منعطفا في المسار النضالي لشعوب المنطقة · فأحدى قلاع الامبريالية الاميركية التي تحاصر الافق العربي ، وتشكل مع الكيان الصهيوني اداة الضبط والارهاب وربط المنطقة بالتبعية للغرب الامبريالي ، تتساقط اليوم تحت ضربات ثورة شعبية حقيقية تشترك فيها جميع الطبقات والفئات الوطنية في ايران ·

هذا الحدث الايراني ، وبكل الاحتمالات التي يفتحها ، يسمح بطرح مجموعة من الاسئلة الفكرية والسياسية حول النضال الجماهيري في المرحلة الراهنة ، وحول آفاق الثورة في العالمين العربي والاسلامي ·

النقطة الملفتة ، والتي توقف الكثيرون عندها ، هي الطبيعة الدينية لقيادة الحركة الشعبية ، وجمهرة العلماء هي جزء رئيسي من الكوادر النشطة التي قادت هذا المد الشعبي في انتفاضة شاملة دامت اكثر من سنة ، حيث واجه الشعب آلة القمع المتقدمة بالدماء وبمزيد من تجنيد القوى · فاحتلت الثورة الشوارع والطرقات والافق ، وفرضت على الامبراطور الهرب · وها هي الآن تفتتح بعودة الخميني مرحلة متقدمة من الصراع على السلطة ·

تتناقض هذه الطبيعة الدينية ــ الشعبية مع صورة الثورة كما رسمتها الكتب دائما · الثورة تفاجىء الصورة المعلبة الجاهزة عن نفسها · لذلك لم يجد البعض امامه من طريقة سوى في الهرع الى اوراق الفلاسفة الجدد بحثا عن المقارنة بين الخميني وستالين ، مبشرا بالقنوط · مرة ثانية ، وبعد

تجربة الحرب الاهلية ، نكتشف عمق حاجة ثقافتنا الى التكون من جديد · الى الانطلاق من الممارسة العملية بوصفها اساس كل نظرية وكل معرفة للواقع ·

تطرح الثورة الايرانية مجموعة من المسائل الفكرية التي يمكن تلخيصها في ثلاث مسائل كبرى :

١ ــ الموقف من الغرب :رفض التبعية ورفض القيم الغربية الاستهلاكية·

٢ ــ دور الثقافة : عبر التركيز على الاسلام · باعتباره القاعدة الحضارية للمنطقة ·

٣ ــ السلطة السياسية المستقلة ، وعلاقتها بالتوازن الاجتماعي الداخلي ·

وحول هذه القضايا الكبرى ، تشتعل الثورة وتفجر الواقع الذي كان مفروضا بالقوة والارهاب · وهي تحمل في داخلها ، وتحت شعار اقامة الجمهورية الاسلامية ، انفجار داخل تفاصيل العلاقات الاجتماعية ، سوف تكون مسارات صراعاته هي اساس الحقبة الجديدة التي تبشر بها الثورة ·

في القضايا الثلاث المطروحة وفي النص السياسي عند الخميني ، نفاجأ بالعودة الى لغة قديمة ، فكأننا نعايش بدايات التمرد على الغرب وعلى الامبريالية ، كما عبر عنها فكر جمال الدين الافغاني · ففي النص الثوري الايراني ما يشبه العودة الى لغة الافغاني · وكأننا لا نزال في لهب البدايات · او كأن الثورة الايرانية تريد ان تقول ان لا بداية حقيقية ممكنة قبل القضاء على الامبريالية التي تسحق الشعوب · وان تاريخ انتفاضات وثورات الشرق، هو تاريخ الاستعداد لصنع تاريخ المنطقة ، وان هذا التاريخ لا يزال يبحث عن لغته التي لن تتشكل الا داخل الثورة ·

عودة النص الى الافغاني ليست عودة كاملة · فدلالات النص تغيرت مع تغير الواقع ، وفعل الحركة الاجتماعية التي تناهض الامبريالية ، وتبشر بانبعاث الشرق ، تغيرت بتغير الظرفين الداخلي والدولي والامبريالية نفسها تحولت في عصر سقوطها واندحارها الى التردد والتلعثم امام الثورة ، بعد ان كانت في الهجوم الشامل · المقارنة بين الافغاني والخميني لا تريد ان يستعيد نص الافغاني ، يؤكد على مسألة بالغة الاهمية والتعقيد ، فالامبريالية حين تهيمن على الشرق ، تلغي تاريخه الخاص ، وتلغي احتمالات ولادة الفكر

والثقافة الحقيقيتين ، تهمش المجتمعات التابعة الى درجة تجبرنا على الانطلاق ، في المستوى الايديولوجي على الاقل ، من النقطة نفسها · وكأن تكرار البداية مع تغير وتحول دلالات هذا التكرار ، هي الطريقة الوحيدة المتاحة ، من اجل ان نكتشف وجودنا ونحن نقاتل في سبيل هذا الوجود ·

لكن المقارنة ايضا ، تسمح لنا باكتشاف التحولات الموضوعية ، تسمح باكتشاف التناقضات التي يفجرها الوجود الامبريالي · وكأن الامبريالية عبر هيمنتها وتسلطها وتوحشها تحفر قبرها بيدها ، وتسمح لايدي المستغلين والمهمشين بالارتفاع من اجل اعلان نهاية الماضي القمعي ·

الغرب الاخر

كان الافغاني ، خلال تنقله داخل العالم الاسلامي ، ثم خلال هجرته القسرية الى باريس حيث اصدر مع الشيخ محمد عبده مجلة « العروة الوثقى » ، ثم في مبايعته لعبد الحميد وسحب هذه البيعة ، يمثل داعية فكرية وسياسية من نمط جديد · الامبريالية في ذروة هجومها ، والخلافة العثمانية المتخشبة تتداعى ولا تنهار نهائيا ، لانها تحولت الى نقطة توازن داخلية في علاقات البلدان الاوروبية ببعضها · والشرق يتحول الى مسألة شرقية · اي الى موضوع للاستغلال والقهر والتقسيم · والهجوم يشمل جميع نواحي الحياة الاجتماعية من المبشرين والمرسلين الى الفكر الاستشراقي الغيبي، الذي يصدر لاهوت المجتمعات الاوروبية المعقلنة الى الاطراف ، حيث يصبح اللاهوت بدءا من لامنس ، اداة ضرب وتصفية صورة المجتمع الشرقي عن نفسه ، عبر الجامعات والتلاميذ ، الخواجات الذين تحولوا الى مثقفين يلغطون باللغات الاعجمية وينتقمون من مجتمعهم ، من اجل ان يقيموا على انقاضه سلطة تستمد هيمنتها من تدمير المجتمع ومن القوة الاجنبية التي تدمره بشكل مباشر ، الى الاجتياح الاقتصادي وتدمير الانتاج وغزو الرأسمال للاطراف ·

امام هذا الواقع ، كان الافغاني يمثل محاولة الدفاع الاولية المشروعة عن الذات · فالغرب ، هذا الاخر العدو الذي لا يرحم يشن هجومه على جميع المستويات ، ومحاولات النهوض بالتحالف معه جزئيا ، محمد علي وابراهيم باشا ، او بالثورة عليه ، عرابي باشا ، تنهار ، والدولة تدول · المجتمع الواقعي يتكسر كالزجاج تحت اقدام الوحش القادم · وصورة الوحش جميلة : انه الثورة الفرنسية ، والمساواة ·

الغرب يكشف الواقع المتردي والذي هو احد اسباب ترديه وانهياره · لكنه لا يسمح بالخروج من هذا التردي ·· هكذا قال النص العربي الذي عامل شعوب الشرق بوصفها حيوانات لا تملك حتى ماضيها ، وفيها يعيق التقدم ، ولغتها بليدة وغير قادرة على التطور ، ولا علاقة لها بالفكر والعلم ، لذلك ، وعلى ضوء مرآة الغرب ، كان الواقع يفرض النظر اليه من خلال مرآة ثانية · انها مرآة الماضي · الماضي المزدهر الحضاري يكشف عجز الحاضر وتخشبه وضرورة الثورة عليه ·

النقطة المركزية التي تحكم هذا الفكر ، هي ان الغرب اخر · الغرب غريب يهاجم من الخارج · لذلك كانت صيحته من اجل استجماع طاقات الداخل ، فهو في رده على موضوعتي رينان ، « ان الديانة الاسلامية كانت ، بمالها من نشأة خاصة ، تناهض العلم ، وان الامة العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة ولا الفلسفة » ، يبقى في الدفاع امام غريب يتدخل عن غير وجه حق في قضايا لا علاقة له بها · ثم يبدأ التأكيد الذي يقول بفضل العرب على اوروبا · وهو التأكيد الذي سيصبح فيما بعد نقطة الدفاع الايديولوجية الاساسية : « وقد كان الفرنسيون والانكليز والالمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنها · وكان من السهل عليهم ان يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا ، حتى جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءه وبهاءه على الغرب ، فأحسن الغربيون اذ ذاك ، استقبال ارسطو بعد ان تقمص الصورة العربية » ·

الدفاع امام الاخر كان يفترض مسبقا بأن هذا الاخر هو في الخارج · لذلك حاول الافغاني جميع الاحتمالات ، من تبني الفكر القومي حتى القبول ببعض الافتراضات الاشتراكية ، من اجل ان يكون اساسا فكريا لوحدة اجتماعية شاملة تواجه هذا الاخر · ولذلك يبدو فكرة متناقضا · فهو ليس بالفكر الفلسفي الاسلامي الذي يستعيد اشكالية الفلسفة الاسلامية ، كما انه ليس بالفكر الحديث الذي يقبل الاشكالية العلمانية · انه عملي ، والاسلام بهذا المعنى يصبح اداة عملية · انه الايديولوجية الاجتماعية التي تستطيع ان توحد وتصهر الشرق في مواجهة الغرب · لكن هذا الفكر ، رغم محاولات الافغاني في الممارسة السياسية ، من المحفل الماسوني الى جمعية العروة الوثقى ، لم يستطع ان يشكل اكثر من صيحة تراجيدية واساسا لانشقاق هذا الفكر في تيارات متصارعة · فقد كان الانهيار الشامل امام صعود الرأسمالية في الغرب هو المصير الذي على شعوب الشرق تجرعه على دفعات · فالقوى

الاجتماعية كانت قد همشت الى اقصى الحدود مع الاستبداد والتأخر العثمانيين ، ولم يكن الجسد الاجتماعي قادرا على المقاومة · والعالم كان يتوحد حول مركزه الرأسمالي الغربي · والغرب لم يكن في الخارج ، بل كان يستعد للتحول الى عامل داخلي رئيسي ·

الغرب الداخلي

ما هو الغرب الذي يرد ذكره كثيرا في نصوص الخميني وفي المظاهرات الدموية التي ملأت شوارع المدن الايرانية ؟ ماذا يعني رفض الغرب الامبريالي والدعوة الى الاستقلال الوطني ؟

كانت هجرة الخميني الى باريس في ذروة الانطلاقة الجماهيرية · وهناك لم يحاور الخميني ركام الكتابات في الصحافة الاجنبية التي تحدثت باسم التقدمية تارة وباسم المصالح الاستعمارية تارة اخرى ، عن تخلف ورجعية الحركة التي يقودها رجال الدين · الافغاني في باريس كان يحاور الاخر ، يدافع عن الماضي الاسلامي العربي · اما الخميني فلم يحاور احدا في الخارج · كان يتكلم الى الداخل ، وعندما حاور حاور وسيحاور وهو على ابواب استلام السلطة وتغيير معادلات المنطقة ·

لقد دخل هذا الاخر الخارجي · سيطر على كل شيء ، هدم كل شيء وأقام السلطة الحديثة العصرية · السلطة التي حققت الثورة البيضاء وبنت جيشا حديثا جدا ، والتي تدعو الى الانبعاث الفارسي ، والى لعب الدور المقرر والحاسم في الخليج ·

الغرب هو الشاه : انه السلطة القمعية التي تقف فوق المجتمع ، خارجه وتقوم بتهميش جميع القوى المنتجة الى اقصى الحدود ، فلسفة الشاه الغربية الحديثة : ليست مستمدة من اي عقد اجتماعي · انها مستمدة من توازن القوى ، من الخارج الذي عبر سيطرته على ثروة الداخل ، حول القوى الاجتماعية الى قوى لا علاقة لها بميزان القوى ·

الغرب هو الثورة البيضاء : والاصلاح الزراعي · فهذا التحديث يريد ضرب الاقطاع من اجل تحويل الناس الى قطيع أي أن ضرب الاقطاع في الحالة الايرانية ، كان يهدف اساسا الى ضرب العلاقات الاجتماعية القديمة ،

من اجل تحويل الفلاحين من مراجعين الى اقنان عند الشركات المتعددة الجنسية ، او الى ركام وحثالات تعيش حول المدن التي تزدهر بالاستهلاك القائم على توزيع الثروة البترولية ٠

الغرب هو الجيش : الاداة الحديثة الضاربة التي لا علاقة لها بالمجتمع ٠ اداة استهلاك اعقد الالات الحربية الحديثة ٠ اداة صرف الثروة في سبيل حماية الثروة من اصحابها ٠

الغرب هو اسرائيل : التحالف الايراني ـ الاسرائيلي ضد الثورة العربية ، وحماية امن النفط ، اي امن الحضارة الغربية الرأسمالية ، وقمع شعوب المنطقة وابقائها على حافة الجوع والذل ٠

الغرب هو الانهيار الاجتماعي الشامل : تهميش جميع القوى الاجتماعية، ابعادها عن السياسة ، واستبعادها عن كل نشاط خلاق ومبدع ٠ ضرب الانتاج وتحويل الريع البترولي الى اداة قهر واذلال ٠ اقامة صناعة وسيطة تزيد في التبعية ٠ افقار الشعب والغاء المجتمع المدني بشكل كامل ٠ سيادة الاستهلاك والقيم الغربية الاستفزازية من البيبسي كولا الى العلكة ، وتعهير واحتقار كل عمل منتج ٠

الغرب هو التخلي عن كل ثقافة : وتحويل الثقافة الى كلام غير مفهوم والى استهلاك مبتذل للثقافة الاجنبية ٠ ابعاد الشعب عن كل ثقافة واحتقار ثقافته وقيمه وعاداته ودفعه الى التوحش المطلق وتركه في الجهل والامية والذل ٠

الغرب هو الفئات الكومبرادورية : وكبار الضباط ورجال البلاط واللصوص الذين ينهبون ويبذرون الثروة الاجتماعية على الاستهلاك ٠

هذا الغرب الذي تقوم الثورة الشعبية ضده هو عنصر داخلي ٠ انه القوة التي تهيمن على المجتمع بادارات داخلية ٠ الغرب ليس الاخر فقط ٠ انه الاخر وقد ضرب الانتاج واصبح جزءا من العلاقات الاجتماعية ٠

هل من المستغرب او غير المفهوم ان تكون القيادة الخمينية على رأس الحركة الشعبية في ايران ؟

ان التفسير الذي يقدم عن استقلال الهيئات الدينية الشيعية عن الدولة يبدو تفسيرا ناقصا ٠ فالاسلام ، يصبح في حالة الانهيار الاجتماعي الشامل الذي تمارسه الدولة ، هو اللغة الوحيدة الممكنة والمتاحة ، بعد أن استنفدت اللغة الاخرى في تكريس الهيمنة وتأييد اللاعقلانية ٠ او بعد ان فشلت اللغة الحديثة في التقاط الواقع الذي يختبىء في ثنايا اللغة التراثية ٠

اللغة المفقودة

الدعوة الى مصالحة الاسلام ، هي في تعبيرها الثوري الايراني ، دعوة الواقع الى التصالح مع نفسه ٠ فالحركة الشعبية الايرانية حين تتكلم لغة اسلامية ، فانها تحاول ان تتكلم بلغة هذا الواقع ٠ فليس صدفة ان تكون نصوص الخميني السياسية هي الاكثر اهمية فيما كتب ٠ فالاسلام بهذا المعنى يصبح دعوة الى المصالحة مع الثقافة والانتاج ٠ والجماهير التي ثارت ، هي الجماهير التي استبعدت عن كل ثقافة ، ورميت في وحل الجهل والابعاد والاحتقار٠ فهي حين تثور تحاول اعادة اكتشاف وجودها عبر اعادة الاعتبار لواقعها ٠ اللغة المفقودة هي لغة تستعيد الماضي ٠ تغلق الواقع بما فيه تمهيدا لاكتشافه في لغته الخاصة ٠ فبعد سنوات طويلة من القهر الاستعماري والاستبداد الحديث والعصري ، صارت الثقافة احتكارا لفئة اجتماعية هامشية وطفيلية ٠ وحين تبتعد الثقافة عن الانتاج ولا تكون ثقافة المنتجين ، تتحول الى تقليد سخيف للنسق الغربي الذي افترض نموذجا ٠ تأخذ نتائجه وتغلفها بمقدمات غيبية ولا عقلانية ٠ لذلك فحين تنتقل جماهير المنتجين من الهامش الى المركز وتهدد السلطة تمهيدا للاستيلاء عليها ، فانها لا تجد امامها سوى لغة الاستعادة التاريخية ٠ فكأن هذه اللغة في ظل تغييب كل لغة اخرى ، هي الارض المتاحة كي يخاض عليها الصراع من اجل تشكيل ملامح المجتمع القادم ٠

اللغة الدينية التراثية ، هي لغة الاكثرية ٠ اي ان الاكثرية حين تستعيد وجودها تفرض لغتها ٠ لكن هذه اللغة لا تستطيع ان تكون الا لغة مؤقته ٠

انها مؤقته لانها لا تكتفي فقط باستعادة ماض لا يمكن استعادته ٠ فهذا الماضي ليس ماضيا٠ انه اطار لصراعات الحاضر٠ وهو بهذا المعنى استعادة لا يمكن ان تكون اكثر من جسر ، وعلى هذا الجسر سوف تتكون الصراعات الاجتماعية حين يصبح الداخلي هو محدد تكوين السلطة ٠ هنا لا تعود اللغة المفقودة مسالة اصطلاح ، بل تصبح بحثا عن مناهج جديدة لاستقراء الواقع٠

هنا يعود الاسلام الارض الايديولوجية للصراع والتوازن الاجتماعيين ، فارضا على الفكر عودة الى التعامل الجدي والعقلاني معه ، دراسته في تاريخه وواقعه باعتباره ثقافة الجماهير ووعيها .

من الوحدة الى الانشقاق

كان الافغاني يمثل صوتا يحمل في ثناياه آلام الحاضر واصداء الماضي. كان يبحث عن وحدة في الفكر يلحم بها تشقق الحاضر وانهياره . الوحدة ـ التسوية الداخلية داخل نص يبشر بالثورة . ولم تكن الوحدة ممكنة زمن صعود الامبريالية وهجومها العام الشرس على جميع المستويات من الاقتصاد الى الثقافة ، حيث كان المدفع والجيش الغازي هو الشكل الواضح للهجوم ، لذلك يبدو اليوم فكر الافغاني ملتبسا . انه ليس فقط فكرا متناقضا في تحولاته . لكنه فكر ملتبس بمعنى غموضه وتردده ومحاولاته احتضان ثغرات الواقع وسدها بالايديولوجيا .

لكن الثورة الخمينية حين تستكمل وتستعيد فكر الافغاني فانها لا تستعيده . انها تنهض على قاعدة الوحدة الشعبية ، التي صنعت خلال سنوات طويلة من الحكم الامبريالي شبه المباشر . فالشعب المنتج حين يتوحد في ايران اليوم ، فهو يتوحد على اساس كونه قد طرد نهائيا من السياسة والانتاج والثقافة . والامبريالية أي الغرب ليست عدوا خارجيا . انها قوى داخلية تتسلط على المجتمع ، من خارج دورته الداخلية . اي انها قوى يفرضها نظام العلاقات الامبريالية ودورة الثروة الضائعة بين الجيش والحاشية والفئات الطفيلية .

ان الشعارات الديمقراطية والممارسة الديمقراطية التي تمتلىء بها الشوارع الايرانية هي الرد الفعلي على سنوات القهر . فالشعب يعود الى السياسة . يتوحد في سبيل الوصول الى السلطة والمعركة هي احدى اشرس المعارك الثورية التي تخاض في عصرنا . فهي تجري داخل منطقة النفط وعلى الحدود الدولية الاستراتيجية الدقيقة . لذلك فهي معركة حاسمة داخليا ودوليا .

النقطة الهامة هي المستوى الداخلي ، لانها تتضمن في داخلها المستوى الدولي من جهة ، ولانها تكشف افقا جديدا في مسار النضال الذي تخوضه الشعوب .

ان الانهيار البطيء لنظام الشاه عبر الفرار الجماعي من صفوفه ، لا

تنفي احتمالات الحرب الاهلية بين قوى النظام والقوى الشعبية · لكن ، في حرب اهلية او بدونها ، فان التوازن الاجتماعي الداخلي سوف يكون ارض الصراع ·

الوحدة التي يبشر بها الخميني بما يمثله ، هي وحدة المجتمع المعزول عن السياسة والثقافة · لكن هذا المجتمع حين يتقدم الى السلطة السياسية ، فانه مطالب ببناء توازن اجتماعي داخلي · وحول هذا التوازن الجديد الذي سيبنى سوف يدور الصراع الحقيقي · الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة ، بين الطبقات والفئات والشرائح من اجل رسم صورة المستقبل ·

الوحدة الشعبية في مواجهة القوى المتسلطة الخارجية او شبه الخارجية تعني عند الاقتراب من السلطة جدلا اجتماعيا حادا ، يستخدم النص القديم من اجل ضبط اطاراته ، وعدم اندفاعه الى حافة الانقسامات التي تهدد وحدة المجتمع : فهذا النص القديم هو شرط الديمقراطية ، بعد ان انهارت الثقافة البرجوازية التحديثية وتحولت الى مدافع عن الشاه ، حيث رسم بختيار مصيرها البائس وكشف انحطاطها وافلاسها ·

الوحدة هي ارض الانشقاق والجدل الاجتماعيين ، هكذا تاتي اللغة المفقودة لتشكل ارضا للصراع · فعلى هذه الارض سوف تدور المعارك السياسية والفكرية الحقيقية · على ارض الثقافة التي هي ثقافة الاكثرية ، سوف تنشق الثقافة وتنقسم · وانقسامها سوف يعني ، اعادة نظر في الموروث انطلاقا من حاجات الحاضر ، وتأسيسا للعقلانية انطلاقا من نقد الحاضر ونقد الماضي ·

واسئلة الثورة الشعبية سوف تكون الاسئلة الصعبة · الاسئلة التي تحتاج الى فكر ثوري جديد · لا يستعيد الماضي ليهرب من عجزه ، ولا يلجأ الى فتات الغرب كي يؤكد حضاريته · فكر ينطلق من الواقع ، يتكلم لغته الموروثة ، من اجل ان يكون لغة جديدة ·

الياس خوري

عوني بشير

الاسلام والاخرون :
محاولة لرؤية المسافات

ـ ١ ـ

كم هو مثير للدهشة في ظل الحضارة الراهنة ان يستنفر الانسان نفسه بحثا عن لحظة دهشة فلا يجد او هو لا يستطيع ان يندهش رغم تخطيه لكل الحواجز وخروجه الى خلف العقل وخلف اللغة وخلف الطبيعي، ومع ذلك هو لا يعود الى الداخل حيث تتراكم الدهشة ، فقد قولبته الحضارة المذهلة القائمة على جانب واحد منه في اطار حياتي معين لا يتفق وشمولية حياته وتكوينه الانسانيين · وهي في تطورها المتسارع تدفعه معها الى امام هو في الحقيقة خلف ، والى اعلى هو في الحقيقة اسفل ، فتحرفه عن طريقه وتغتصبه من دوره الشامل · ولولا حتمية انهيار هذه الحضارة لكان يتوجب ان تشهد الاجيال الآتية شعوبا كاملة في الغرب قد تعطل انسانها بشكل تام ·

ـ ٢ ـ

هذا الغرب كأنه غرب حقيقي ، تتوقف حياته على فائض هائل في الانتاج يستعبد به غيره من الشعوب بما فيها تلك الشعوب التي تملك المواد الاصلية والاساسية لهذا الانتاج · والغريب ان بعضنا يحاول تغريب الشرق وينسى بغض النظر عن مدى صوابية الهدف ، إستحالة وجود غربيين ، فلكي يكون الشرق غربا لا بد له من شرق يعيش عليه ، والى ان تكتشف « مشارق » جديدة لن يسمح لنا الغرب ان نكون مثله ، وللحفاظ على حياته سيقاتل لابقاء الشرق ضمن حدود معينة لا يتجاوزها الى كسر المعادلة · فمن مفهومه للشرق اخذ الغرب منا المسيحية الشفافة فاغرقها في المادة

وقتلتها كنيسته قرونا عديدة ، محولة روحانيتها العظيمة الى اقطاع واقنان ، جاعلة من انسانها « شيئا » كالفأس والثور والمحراث ينتقل مع الارض من مالك الى مالك ٠ وويل للآبق يحاول هربا او يختار لنفسه سيدا آخر ٠ ومن مفهومه لمعادلة الاخذ والعطاء أعاد لنا مسيحيتنا المحبة دما ودمارا صليبيا (على مدى قرنين كما يقال ، وكأنما انتهت هذه الحرب) ٠ جاء الاسياد والاقنان غزاة هولاكيين ٠ فتعرفوا على الشرق واهله ورأوا كيف ينتقل انسانه من بلد الى اخر كأن لا حدود ، وكيف يختار العمل الذي يريد بلا قيود ٠ وصار الاقنان العائدون يروون رؤاهم العجائبية عن هذا الشرق وحضارته وحريته وعدالته ، فكان لا بد للظلم المتفاقم هناك من ان يتفاعل مع مأ يروى وينقل من هنا جيلا بعد جيل فقامت الاصلاحات والثورات الدينية والشعبية ، وبدأ انسان الغرب يتحرر بعد ان تعلم من الاسلام، حقوق الانسان ، ونهض بما اخذ عن المسلمين من معارف ومناهج في البحث والعلوم ، اخذ ما هو بأشد الحاجة اليه في حياته ، ولم يأخذ الاسلام نفسه ، فالدين كان بالنسبة اليه السجن الذي يرجو الخلاص منه ، مع ان الاسلام هو الذي فتح له عينيه على سجنه المريع وحرضه على هدمه ٠ لكنه لم يكتف بذلك ، فأعلن ان الله قد مات ، ولم يمض طويل وقت حتى اعلن مجددا ان الله غير موجود ، اصلا كي يموت وكأنه كان بهذا يقيم سدا بينه وبين حياته اللا انسانية السابقة ، ويقطع الطريق على من قد يحاول استغلال حاجته الطبيعية الى الله مرة اخرى ٠ فكان هذا السد (القطيعة) بين الله والانسان سببا في جفاف الانسان نفسه وكأنه هو الذي مات فعلا ، فأضحت انسانيته واخلاقه ومبادئه طقوسا اجتماعيـة ظرفية ٠ اما المادة فهي كل شيء ٠ ومنها خلق نظريتيه الماديتين المتناقضتين تماما لكنهما تشتركان في ابعاد الله عنه وعن هذا العالم ٠

— ٣ —

بثورة الجماهير الايرانية ومطالبتها بحكم الاسلام اهتزت الارض وخاف الذين لا يخافون الله مبررين هذا الخوف بأنه على شعب ايران من عودة الى التخلف في ظل الاسلام ، بعد ان لامس عتبة الحضارة والتقدم في ظل ملك الملوك ٠ وتزايدت اعداد المنظرين الايديولوجيين كل يحاول ضم هذا اليتيم الرجعي (الاسلام) اليه ٠ حاولوا تأطيره فما وسعته اطرهم ، واطلقت التنبؤات (العلمية) تبشر باللقاء الموعود (الحتمي) بين الاسلام والماركسية ٠ اما الرأسماليون فيقولون هو منا وعلينا ٠ والحق ان الاسلام ما كان ولن يكون يوما مع هذا او ذاك لكون بعض منه اتفق مع بعض منهم٠

فالاسلام هو الاسلام : اما ان يؤخذ جملة او يترك · وهو بجملته ضدهم جميعا · وهو كدولة يرفض التأطر في جغرافيا محددة الا ان تكون هذه الجغرافيا بحجم الارض كلها · فلا يليق اسلاميا ان تسمى الدولة في ايران مثلا ، بالجمهورية الايرانية ·· او الديمقراطية ·· الخ · فهي ببساطة « الدولة الاسلامية » حيث لا وجود لاسلام ايراني او مصري او سعودي ، ولا جاء الاسلام لبلد دون اخر فهو للناس كافة · وخليفة (١) المسلمين هو امير كل المسلمين حيثما وجدوا · ففي حالة قيام دولة اسلامية حقيقية ، على المسلمين في العالم بصرف النظر عن اقطارهم ولغاتهم مبايعة امير هذه الدولة ، وتقديم كافة فروض الطاعة والزكاة وغيرها اليه وحده ، دونما اعتبار لانظمة الحكم واختلافها · فولاء المسلم لمن يحكم بالاسلام الحق ، ولا يجوز ولاء لغيره ، وفي حالة عدم وجود مثل هذا الخليفة ، يتوجب العمل بمختلف الوسائل لايجاده · والخليفة في الاسلام كأي واحد من المواطنين · عبد لله ، له ما لهم لكنه اثقلهم حملا · فهو مستأجر في وظيفة تنفيذية على حد قول ابي مسلم الخولاني حين دخل على معاوية قائلا : « السلام عليك ايها الاجير ··· » وهؤلاء الاجراء كانوا يرئسون الدولة الوحيدة ذات السيادة والنظام العادل الفريد في العالم ، نظام يسهل تطبيقه على دولة بحجم الكرة الارضية ، كما في مجتمع صغير بمساحة قرية · الا ان هذه السهولة لا تعني تمزيق الدولة الاسلامية الواحدة الى دول متعددة ، فالاسلام واحد ودولته واحدة اما القرويات القائمة باسم الاسلام ، فلا مبرر لتعدديتها الا ببعدها عن الاسلام واهدافه في بناء الدولة · وعلى الخليفة المبايع ، وعلى المبايعين واجب العمل لصالح الدولة الواحدة ، اذ ان الخصوصية الاساس لاي شعب مسلم ، هي خصوصية الاسلام القادرة على تنمية وتعميم الخصوصيات الاخرى كالعلم والوعي والحرية والحالة الاجتماعية · فالخصوصية لا تقاس بالطوارىء او بفترات معينة ومحددة في حياة الشعوب مهما كان تأثيرها ، كما انها لا تتمثل في طبقات معينة بحيث يكون ذوبان هذه الطبقات في محيط الوحدة الاسلامية فقدانا لخصوصيات الشعوب · فالخصوصية مجموع تاريخ وثقافة ، وهما في منطقتنا اسلاميان، برغم امتدادهما العميق في زمن ما قبل الاسلام الا انهما (تأسلما) بمجيء الاسلام ، وتفاعلا طبيعيا معه ، وبصرف النظر عن حدة التفاعل في بعض الاحيان ، فالاسلام لم ينقضهما تماما ولم يأخذهما كما هما · فالذي اخذه منهما صار اسلاما وما ترك منهما لا يزال حيث ترك للتايخ والآثار ·

(١) التسمية بحد ذاتها غير مهمة ، اذ المهم توفر الشروط في شاغل الوظيفة ·

ـ ٤ ـ

اسس الاسلام للحياة بتعامله مع انسانية الانسان بكل ما تحتويه من فكر ومادة وروح ، اذ ليس من شيء عبث ، فتقدم الله من العقل الانساني وعرفه على نفسه بقوله « انا هو بسم الله الرحمن الرحيم » ۰ ثم قال له بعد التعارف « اقرأ »: فكر ، تجدد ، تطور ، ارتق وتعلم ما لم تعلم فانت خليفتي على الارض وهي لك متاع ۰

لكن الملاحظ ان المسلمين ، كأنظمة ، في الحضيض ، بل هم في اسفل سافلين ، وليس عجيبا ان يوصم الاسلام بالرجعية والتخلف فهو لكونه « عقيدة ، ونظام حياة » يقاس بحال المسلمين ، ونظرا لعدم وجود دولة اسلامية واحدة تطبق النظام الاسلامي فانه من الصعب دفع تهمة الرجعية عنه ، فهو في غيابه عن التطبيق وحضور هذه النماذج الرجعية المتخلفة والمنتسبة له اسما ، في الوقت نفسه ، سيظل يواجه هذا المازق ، ولا يظهر بمظهر المنافس الحقيقي للايديولوجيات المعاصرة ، لاستحالة دفاعه عن واقع مترد واضطراره للدفاع عن نفسه كنظرية في مجالات ضيقة جدا لا تؤدي الى نتيجة ۰ ويمكن اجمال اسباب ابتعاد الاسلام عن المنافسة الفعالة بالتالي :

١ ـ التبعية والاقتصار عليها للوصول الى الحكم ۰

٢ ـ عدم وجود دولة اسلامية حقيقية تتبنى الاسلام عقيدة ونظاما ۰

٣ ـ عداء الايديولوجيات والاديان الاخرى له وهجومها المستمر عليه سرا وعلنا ۰

٤ ـ ضعف الاعلام الاسلامي وانعدامه تقريبا في مواجهة اعلام عدائي متعدد الجهات فائق التكنولوجيا والتنظيم ۰

٥ ـ ضعف علماء المسلمين بعامة وايثارهم للسلامة والوظائف الحكومية والفتاوى المتناقضة ۰

٦ ـ ضعف المسلمين وانحطاطهم ۰

لكن ماذا يعني هذا ؟ وهل سيلقى الاسلام مصير غيره من الاديان ؟

باطلالة الثورة الايرانية بدا العالم يتحدث عن شيء يسمونه « صحوة الاسلام »

والحقيقة ليس هناك شيء اسمه صحوة الاسلام ، فالاسلام اساسا حركة مستمرة لا تعرف السكون وحركته ملازمة وموازية للحركة الانسانية الصحيحة ، ولا يمكن ان تزول الا بزوال الانسان نفسه ٠ واذا كان لا بد من الكلام على صحوة ، فانها صحوة انسان لا صحوة اسلام ، فالايديولوجيات قديمها وحديثها ليست سوى تجارب في حياة البشرية تحمل افكار الانسان بكل ما فيها من قوة وضعف وخطأ وصواب ، وظرفية مكانية وزمانية ، وفي التطبيق تتساقط الاخطاء بالثورات ، وبالزمن والتطور تضيق المسافة وتنعدم ، فالعقل الانساني الواعي مهيأ للتوصل ذاتيا الى الاسلام كاطار طبيعي تتحقق فيه الانسانية بكل ابعادها ٠

— ٥ —

لتحديد المسافة بين الاسلام والواقع علينا رؤية مواقف الآخرين في الواقع ٠ في البدء يجب الاعتراف بفساد النظام الراسمالي واذا خفيت رؤية الفساد على احد فبالامكان استقراء التاريخ للوقوف على المآسي التي خلفها الاقطاع والرأسمالية التي هي نسخة مكبرة عن الاقطاع ٠ فالحكومات الراسمالية تعيش مما يقدمه لها رأس المال المستغل في مقابل توفيرها الحماية والتسهيلات والحريات والاسواق اللازمة لهذا الراسمال بقصد انمائه وبغض النظر عن الوسائل وحقوق الاغلبية والشعوب الاخرى ٠ فالتشريعات لصالحه ولتحسين صورته باستمرار ، لانه الممول ٠ وابعادا لشبح المواجهة بين طغيان رأس المال وحقد الطبقة العاملة ، تسعى الحكومات الراسمالية لايجاد حلول ترقيعية « وتنفيسية » كتعدد الاحزاب والنقابات والمشاركة الحكومية في رؤوس الاموال ٠ وقد قطعت بعض الحكومات اشواطا بعيدة في هذه المجالات ٠ غير ان هذا اللحم الترقيعي لن ينجح ، وان نجح فنجاحه آني نظرا لوجود شعوب متخلفة تستقبل فائض الانتاج لدى هذه الدول ، وتوفر ، في الوقت نفسه الايدي العاملة الرخيصة لانتاج المواد الخام مما يتيح للحكومات الراسمالية بذل المزيد من الحريات والرخاء لشعوبها فتضمن بذلك « تنفيسها » ولو على حساب شعوب اخرى ، مؤجلة المواجهة الى زمن قادم ٠

اما الاشتراكية العلمية فهي تنتظر هذه المواجهة بين الطغيان والحقد،

وهي تؤكد حتمية حدوثها طبقا للديالكتيك المادي وذلك بثورة الطبقة العاملة متعاونة مع البرجوازية حيث يصار الى الغاء الملكية الفردية ورأس المال في مرحلة جديدة ، هي مرحلة ما قبل الشيوعية ، مرحلة الاشتراكية او ديكتاتورية البروليتاريا • وفي رأيي ان المرحلة الشيوعية مرحلة لن تراها الارض ابدا فما هي الا وهم نشأ في بعض العقول قياما على معطيات مركبة من بعض الحقيقة والخيال •

فهم يقولون ، طبقا للديالكتيك المادي ايضا ، يقوم العمال والفلاحون بقفزة النضج او الثورة الاخيرة على الديكتاتورية البروليتارية ، وبسقوط الاخيرة يغدو كل شيء مشاعا ، ذلك ان الديكتاتورية تكون قد حولت الانسان الى آلة انتاجية • وبقيام الثورة الشيوعية تكون الغرائز قد اختفت منه تماما وتحرر من مشاعره الانسانية • فهو برغم المشاعية المتاحة لا يريد ، ولا يستعمل حريته في السعي لارضاء غرائز التملك وحب البروز والتميز ، الكامنة فيه •

لكن يبدو من الممارسة ان الدول الاشتراكية ذاتها قد تخلت عن المرحلة الشيوعية • فقد بدأت تسمح ببعض الملكيات الفردية والصغيرة ، كما ان مؤتمرات الاحزاب تقوم باصدار التعديلات والبيانات المختلفة بين الحين والآخر ، حتى تعددت الاشتراكيات واختلفت ، ورغم ان الماركسيين يبررون هذه الامور بثورية النظرية وتطورها حسبما يقتضي الواقع والتطور التاريخي والاجتماعي ، فان هذا التبرير لم يحل دون تبادل الاتهامات والعداءات بين الرفاق ، وهي عداءات تفوق في حرارتها العداء للرأسمالية • هذا بالاضافة الى الثورات التصحيحية بعد الوفيات والتي تصل احيانا الى حد نبش القبور •

ونحن حين ننظر الى الخارطة الاشتراكية لا نستطيع ان نجد دولة ماركسية واحدة لا على صورة ماركس وانجلز او لينين ولا حتى على صورة ماوتسي تونغ •

ـ ٦ ـ

يتضح مما سبق ان المادة او الاقتصاد هو اساس النظريتين السابقتين • فماذا عن هذا الامر في الاسلام ؟

لا يقدم الاسلام نظريات مستقلة او معزولة عنه ، بمعنى ، انه لا يمكننا ان ننتظر نجاحا باهرا للاقتصاد الاسلامي اذا ما طبق في مجتمع غير اسلامي ٠ فبينما **الاقتصاد** هو الاساس عند الراسمالية والاشتراكية ، نرى ان **الانسان** هو الاساس في الاسلام ، وتنحصر النظرة الاسلامية الى المال في امرين ٠

١ ــ ليس المال ملكا لاحد بل هو لله ، والذي عنده المال ما هو الا مستخلف فيه ومؤتمن عليه « آمنوا وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (١)

٢ ــ المال وسيلة وليس غاية ٠

الانسان هنا ، كما نرى ، اساس لكنه ليس الها ، وليس ، بالمقابل ، رقما ٠ فعندما يقال : « من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته » ، فهذا يعني اختلافا في القدرات والمواهب والصفات، كما في الاهداف والطموحات، لكن جميع الناس يشتركون في الغرائز ، لذا فالمفروض سد حاجة هذه الغرائز بلا تطرف ، سلبا او ايجابا كي يتفرغ الانسان لتحقيق اهدافه وطموحاته كما يشاء ، شريطة عدم الاضرار بالآخرين او بمصالحهم ٠ اما قمع الغرائز او اشباعها فعملية مستحيلة ٠ من هنا ينطلق الاسلام في معالجته للمشكل الاقتصادي ، فهو مع الملكية الفردية الموجهة بالنظام العام ، مع التكافل الاجتماعي الكامل ، والناس متساوون أمام فرص العمل ، حسب طاقاتهم وكفاءاتهم ، والعمل حق مقدس للانسان وواجب مقدس عليه ٠ وعلى الدولة توفير العمل المناسب لكل مواطن ، وكفالة المواطن في حال عجزه عن العمل ٠ وللمواطن حريته في اختيار العمل الذي يريد ، كما ان لصاحب المال الحق والحرية الكاملين في استثمار كامل امواله ، او انفاقها كيفما يشاء وحيثما يريد ، ضمن الحلال الاسلامي ٠ ويفرض الاسلام على المواطن استثمار امواله ووضعها للتداول تحقيقا لمصلحة اكمال نفسه ، وللمصلحة العامة ، بشرط عدم استغلال اليد العاملة او الضعف الانساني امام الحاجة المادية او استثمار المال او انفاقه في محرم ٠ فالمال تمتع بدون فحش او اسراف او شح ٠ كذلك يتوجب على صاحب المال احترام حقوق الآخرين والمصلحة العامة والمحتاجين في ماله ، باعتباره مستخلفا فيه ومؤتمنا عليه ٠

---

(١) الحديد ، آية ٧ ٠

وجدير بالايضاح ان الاسلام يحرم ان يكون المال وحده اساسا للانتاج وتنمية المال ، بل يشترط ان يكون الجهد الانساني هو الاساس احتراما للانسان وقدسية العمل ، ربما من هنا جاء تحريمه للربا ، والعيش على الفوائد المصرفية ٠

والزكاة التي يعتقد بعضهم انها صدقة ، هي فريضة عبادة وركن اسلامي ، يلزم المواطن بدفعها للدولة متى اكتمل لديه نصابها ، ودفعها الذاتي لا يعني انها صدقة ، فهي واجبة الدفع ولو بالقوة ، وللدولة بعد اخذ الزكاة ان تفرض ما تشاء من الضرائب على الاموال في سبيل المصلحة العامة شريطة عدم الاضرار بالعمل او بصاحب العمل ٠

ولتحقيق المزيد من مداولة المال بين الناس ، حتى لا يتجمع في جهة واحدة فتطغى ، فرض نظام الارث مفتتا للثروات اما بتوزيعها على الاقارب او بضمها لخزينة الدولة ، في حالة عدم وجود اقارب ٠

انها عدالة مدركة لحقوق الفرد في المجتمع وحقوق المجتمع على الفرد٠ فلا حرية للاستغلال ولا قوالب جاهزة لكل الافراد ، فالاسلام عدا اخلاقياته يرفض ان يكون المجتمع للفرد او ان يكون الفرد رقما حاقدا على المجتمع فيتصرف بشعار : اخذ اقصى ما يمكن من الدولة واعطائها اقل جهد ممكن٠

اخيرا هذه ليست مقارنة ، ولا يجب ان تكون ، وانما هي محاولة لرؤية المسافات ٠

عوني بشير

أدونيس

بين الثبات والتحول :
خواطر حول الثورة الاسلامية فـي ايران

ـ ١ ـ

يصف انور عبد الملك لـ « النهار العربي والدولي » ، ١٥ كانون الثاني ١٩٧٩) ما يفعله الاسلام ، بأنـــه « مد قومي عربي شرقي » ، وبأنـــه « التعبير الفكري الشامل لرفض الامة العربية ، شعوبا ودولا ، ان تصبـح ولاية لحروب صليبية جديدة هي ، اليوم ، حروب الدولة الصهيونية ومـن ورائها الغرب » ، وبأنه « في قلب الحركة القومية التحررية » • ويطلق على هذا المد الذي يتوسط « قلب » التحرر ، اسم « الاسلام السياسي » •

حسن ، هذا • لكنه مفاجيء ، نظريا على الاقل • فهذا الذي يمثـل « القلب » حاليا ، لم يكن يمثل ، فيما مضى ، نظريًا ، الا « الاطراف » التي لا قدرة لها على الحركة او التحريك • وهذا الذي اصبح « محررا » ، كان يعرقل ويقيد • وهذا الذي يتصدر التقدم ، كان يتصدر التخلف •

حسن • لكنه مفاجيء •

هل « استقال » فكر الماركسيين العرب ـ اعني معظمهم ، لكي نكـون عادلين ؟ هل « اهتدت » ماركسيتهم و « تدينت » ؟ ام ان الواقع آخذ فـي تكذيب النظرية الى درجة لا يستطيع معها هؤلاء النظريون الا ان «يعلقوها »؟

هذه الظاهرة « الاستقالية » ، « التدينية » عند معظم الماركسييـــن العرب ، تلزمنا جميعا ان نتوقف ازاءها ، ونطرح بعض التساؤلات حولها ، خصوصا ان احتضانهم لما يسمونه « الاسلام السياسي » لا يقتصر علـى « اسلام » التحركات الشعبية ، وانما يشمل ايضا « اسلام » بعض الانظمة العربية القائمة •

لا اود ان اناقش انور عبد الملك الآن في قومية « الاسلام السياسي » وعروبته ، وفي كونه « التعبير الفكري الشامل » ، وفي مناهضته للصليبية الجديدة ، وفي كونه قلب التحرر ، او في وضع « حركة الضباط الاحرار »، وموقف الملك فيصل الراحل من القدس ، وثورة الخميني في سلة « اسلامية » واحدة · فأنت ترى ، ايها القارىء الصديق ، ان هذه المناقشة امر صعب ، عدا أنها تثير مشكلات عسيرة ، نظريا وعمليا · ولست ضد الصعوبة ، ولا ضد اثارة المشكلات ، لكنني الآن اود التمسك بالحكمة العربية : « لكل مقام مقال » · لهذا ، اكتفي بأن اطرح بعض التساؤلات المبدئية · وسوف اطرحها من موقع شخص عرف الماركسية كما نقلت اليه او نقلها هؤلاء الماركسيون ، بشكل مغاير ، جذريا ، للشكل الذي يمارسونها به اليوم · واطرحها ، الى ذلك ، من موقع الحرص على كمال النظرية ، وتمامية النظري وجدارته الفكرية ·

اتساءل اولا : ما ذا تعني ، ماركسيا ، عبارة « الاسلام السياسي » ؟ هل تعني ان هناك « اسلاما اقتصاديا » و « اسلاما ثقافيا » ، و « اسلاما اجتماعيا » ··· الخ ؟ واذا كان هذا واردا ، فما تكون دلالة الفصل ، نظريا، بين « الاسلام السياسي » ، والاسلام الاخر ؟ وهل هذا الفصل ممكن ، اصلا؟

الا تنطوي هذه العبارة على اشكال كبير ، ديني (في المقام الاول) ، وموضوعي ؟ ديني ، لان الاسلام كل لا يتجزأ · ثم انه لا يصح ، موضوعيا، فصل البعد السياسي في الاسلام ـ وبخاصة في تحركه الراهن ـ عن ابعاده الاخرى · ذلك ان السياسة في الاسلام ليست قبعة « توضع » من فوق او من خارج ، وانما هي شريان يسري بشكل شامل وكامل، في بنية شاملة وكاملة·

انها تجزيئية يرفضها الاسلام نفسه، ويرفضها هؤلاء المسلمون الثائرون يصف انور عبد الملك لـ « النهار العربي والدولي » ، ١٥ كانون الثاني

ام لعل استخدام عبارة « الاسلام السياسي » ان يكون علامة الانبهار امام المفاجآت والمبادهات التي تقذف بها حركة واقع يفلت من ادوات التحليل عند هؤلاء الماركسيين ؟ ام لعله ان يكون دليل تراجع عن هذه الادوات ، فيما يتعلق بتحليل الاسلام ؟ ام تراه شكلا من اشكال الاحتضان ، الموقت ، لكن الضروري ؟ ام لعل الماركسية العربية بدأت الان تدخل في مرحلة اخرى هي المرحلة الخمينية ؟

اتساءل ، ثانيا ، عن معنى الدين في المنظور الماركسي ·

ماركسيا ، يظل الدين بمستوياته او بابعاده جميعا ، «عاجزا» عن حل

مشكلات الانسان ، لانه ، اساسا ، انعكاس لضعف الانسان وعجزه · ذلك انه كما يعبر انجلز ، فعل يفرغ به الانسان من ذاته ، ويسلم جوهر انسانيته الى شبح آلة في الغيب· ومن هنا يأخذ الالحاد في الماركسية معناه الايجابي من حيث انه يؤكد انسانية الانسان ، المباشرة الواقعية · فالانسان اذ ينفي الله ، يعود الى نفسه ، ويسترد كينونته الموضوعية · وليس الدين « الا شمسا وهمية تدور حول الانسان ، ما دام هو نفسه لا يدور حول نفسه » · بل اكثر : الالحاد في الماركسية نوع من التدين ، وهو لذلك تجاوز للدين والالحاد معا ، وانطلاق من الانسان الواقعي المحسوس ·

هكذا ، يكون الانسان في الماركسية هو خالق الانسان· هو الذي يصنع نفسه كائنا انسانيا في صراعه ضد الطبيعة ، وليس الله من يصنعه · لهذا : ان يكون الانسان حرا ، اي سيد نفسه ومصيره ، هو الا يربط كيانه بغير ذاته · معنى الانسان ، اذن ، ومعنى الحرية والتقدم والثورة هو ، اخيرا ، في ان يتخطى التدين والالحاد ، الملاك والشيطان ·

هذه الفباء الماركسية فيما يتعلق بالدين ·

ما معنى ان يكون الدين « عاجزا » ؟ معناه جوهريا ، انه عاجز عن التقدم او بعبارة اكثر شيوعا : عاجز عن الثورة ــ الثورة ، بمدلولها الماركسي ، الجذري الشامل ·

واذا كان الدين ، ككل ، « عاجزا » ، فكيف يكون الجزء ، اي « الاسلام السياسي » (اذا افترضنا صحة هذه التجزئة) قادرا هذه القدرة الهائلة على التقدم والثورة ؟

اعرف انني هنا أكاد ان اثير غضبا مزدوجا : غضبا « اسلاميا » ، وغضبا « ماركسيا » ·

لكنني اسارع الى طمأنتهم جميعا · فلست اقصد ان انقد الاسلام ولا المسلمين ، حبا بالنقد ، كذلك ، لا اقصد ان انقد الماركسية والماركسيين ، للنقد ذاته ·

ان موقفي من الناحية الاولى ، واضح جدا ، ولا بأس ان اكرره بايجاز، دفعا لكل التباس · فأنا اميز بين ثلاثة مستويات : الاسلام/القرآن الكريم ، والاسلام كممارسة تاريخية ، والاسلام / المسلمين فيواقعنا الراهن · والمستوى الاول هو الاساس والاصل ، وليس هناك اسلام الا به وفيه · انه الكل الذي لا يتجزأ ، فاما ان يقبل ككل ، واما ان يرفض ككل · وازعم ان هذا هو رأي المسلم الحق · اما المستويان الآخران ، فتجوز فيهما التجزئة والنقد ويجوز ان يكون لكل فرد، اجتهاده ورأيه الخاصان ·

اما من الناحية الثانية ، فمن المهم الحرص على ان تنشأ في الفكر العربي ماركسية حقيقية ، نظرة ومنهجا · ولست اريد ان تنقلب الماركسية في المجتمع العربي الى « ذكاء » و « تفاصح » سياسيين تكتيكيين ، او الى ان تصبح مجرد « دفاع وقائي » ، بحيث تبتذل ، وبحيث تموت النظرية في سبيل « الحزب » ، ويموت المنهج في سبيل « المصلحة » ·

دون هذا الحرص تتحول الماركسية من نظرية في التحرر والثورة ، الى نظرية في التسويغ والانتهاز · وهكذا تندرج في الثقافة التقليدية ولا تكون ، بالتالي ، الا شكلا آخر من اشكال الظلامية التي تهيمن على الانسان العربي، وعلى حياته وفكره ·

لنعترف ، اذن ، ان الدين اليوم زفير ايران المرهقة وشهيقها ، لابالمعنى السلبي بل المعنى الايجابي · وهو ، اذن ، ليس « افيونا » ، بل صحو في مستوى الشمس · وهو ، تبعا لذلك · ليس مجرد « اسلام سياسي » ، وانما هو ـ اي كما يمارسه المسلمون الايرانيون الثائرون ـ بمستوييه الاخروي والدنيوي ، الدليل الى مخرج ايران من الشقاء ، والطريق التي توفر للانسان حياته المليئة ، وتفتحه الكلي ، وتكامله الشامل ·

لنعترف ، بشكل اوضح ان ما يحدث اليوم في ايران ليس مجرد « اسلام سياسي » ، وانما هو اسلام ، بحصر الكلمة ·

ان النظر اليه من شرفة سياسية وحسب ، انما هو تشويه وامتهان في آن ·

ها هو ما كان يظنه بعضنا انه اصبح خارج التاريخ ، يبدو الآن انه يدخل التاريخ من بابه الواسع ، وانه محركه الاول · (هل نوفر الصراع الطبقي ، ونكتفي بالقول : سحقا للنفط والاقتصاد ؟) · وها هو ما كان يعتقد بعضنا انه التقليدي الزائل ، يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثوري الباقي · وها هي ساعة الحضور الكامل تدق لما خيل لبعضنا انه الغياب الكامل · وانها لمفاجأة مذهلة ، تاريخيا وفكريا ، ان تكون الامبريالية قد تهيأت لمواجهة ثورة ماركسية في ايران ، واذا بها امام ثورة اسلامية ، وهذه ليست مفاجأة للامبريالية وحدها، وانما يجب انتكون مفاجأة للماركسية وللانظمة الاسلامية العربية في الدرجة الأولى · ذلك انها الثورة التي لم يتوقعها احد ، ولم يردها او يعمل لها احد ـ لا من جهة الامبريالية ، ولا من جهة الماركسية ·

مرة ثانية : هل نوفر الصراع الطبقي ، ونكتفي بالقول : سحقا للنفط والاقتصاد ؟·

لم يكن ممكنا ان تحدث في ايران هذه الثورة بالاسلام لو لم تكن ، بمعنى ما ، ثورة فيالاسلام المعاصر · فلا يمكن الاسلام ان يثور المجتمع او العالم الا اذا كان هو نفسه ثوريا ، نظرة وممارسة · ومن ثم يرتبط نجاح الثورة بالاسلام ، بمدى قدرتها على ان تكون في الوقت نفسه ثورة مستمرة داخل الاسلام ذاته ، وهذا ما يؤكده التاريخ الاسلامي ·

ـ ٢ ـ

في سنوات التأسيس ، كان الاسلام تحويلا جذريا وشاملا للمجتمع العربي : كان ثورة · ونعرف ان حركة التحول او الثورة توقفت او تراجعت منذ اخذت مؤسسة الخلافة ، اي السلطة ، تتعارض مع حركية الاسلام · نعرف كذلك ان حركة الثورة داخل الاسلام ، اعني فهمه وتطبيقه بما يلائم اوضاع المسلمين الناشئة ، ويلبي حاجاتهم المستجدة ، اخذت تنشأ في خلافة عثمان ، وان هذه الحركة ازدادت تأصلا وانتشارا مع قيام النظام الخلافي الاموي · وكانت تستمد مشروعيتها من اليقين بأنها هي الاسلام الحق ، اي من التمسك بالاصول كما فهمها الثائرون : الاسلام عدالة ومساواة وحرية ، وهو الى جانب المقهورين ، المعذبين ، المظلومين ، الفقراء ، و « ابناء السبيل» وليس الى جانب السلطة والطغيان · ومن هنا نفهم كيف ان هذه الحركة بدأت كانشقاق عن السلطة الطاغية الجائرة ، وكتمرد على حكام رأت انهم خارجون عن الاسلام مبادىء واحكاما ·

لكن هذه الحركة كانت تتم ضمن بؤر محدودة : حينا ، « حزبية » ـ « ثورية » ، على المستوى السياسي ، معزولة وضيقة ، قليلا او كثيرا ، وحينا آخر ، فردية على المستوى الفكري ـ الادبي ، لكنها ايضا ، معزولة وضيقة، قليلا او كثيرا ·

غير انها كانت ، في الحالتين ، تمثل التطلع والتوثب الكامنين في الحياة الاسلامية : كانت ، من جهة رفضا مستمرا للنظام السائد ، بشكليه الاموي والعباسي · وكانت ، من جهة ثانية ، تجسيدا لامل المسلمين بنظام عادل يحقق المساواة والعدالة ، ويلائم بين المؤسسة والحرية ·

وكانت التعاليم الاسلامية ، من حيث هيمدار الخلاف والجدل ، سلاحا يستخدمه النظام السائد طبقا لما يؤكد هيمنته ويرسخها ، وتستخدمه حركة التحول طبقا لما يؤكد انتشارها وانتصارها · غير ان عوامل كثيرة لا ارىهنا مجالا للبحث فيها ، ادت الى ان تتراجع حركة التحول والى ان ينتصر النظام

وفي هذا الانتصار ، اكتمل تحويل التعاليم الاسلامية الى أدوات لخدمة النظام ودعمه ، ومن ثم اكتمل تحولها ، سلطويا ، الى مذهبية جامدة ٠

هكذا بدا الاسلام ، بسبب من هذه الممارسة السلطوية الطاغية ، كأنه نقيض العدالة والمساواة ، وعدو للحرية والابداع ، كأنه مجرد وسيلة لدعم السلطة القائمة وتأييدها ٠ ومن هنا ، سادت تقاليد الاتباع والثبات ، وشملت مجالات الادب والفكر نفسها ٠

واذا استثنينا ، بعد الخلفاء الراشدين ، الخليفتين عمر بن عبد العزيز، والمأمون ، حيث عرف التاريخالعربي مرحلة مهمة من حرية الانسان ، وتفتح العقل ، وتوكيد الكرامة البشرية ، يمكن القول ، دون مبالغة ، ان تاريخ المجتمع العربي كان ، في المقام الاول ، تاريخا سلطويا، وان هذا التاريخ قام، اساسيا ، على القمع والطغيان بمختلف اشكالهما ٠

بعد زوال الهيمنة العثمانية التي جمدت المجتمع العربي ووصل الطغيان في اثنائها الى اوجه ، ومجيىء ما سميناه بـ « عصر النهضة » ، نشأت في المجتمع العربي مرحلة من الضياع ما تزال قائمة : بين استعادة الموروث ، سلطويا ، ضمن أطر النظام السائد ، ومجاراة الغرب ، اقتباسيا ، املا في امتلاك سلاحه ، العلمي على الاخص ، واملا في مناهضته والتحرر من استعماره وسيطرته ٠

غير ان هذه الاستعادة كانت زائفة، لانها تمت اولا بعقلية النظام السائد ومنهجية الموروث التقليدي ، ولان مصير الشعوب ، ثانيا ، لا يكون انبعاثيا او محاكاة لماضيها ، مهما كان زاهرا ، فالمصير يكون ابداعا ، أو لا يكون الا انجرارا ٠

وكان الاقتباس زائفا ايضا ، لان الذات الضائعة ، وان استطاعت ان تقتبس او تأخذ عن غيرها ، لا تستطيع ان تتجاوز ضياعها بما تقتبسه او تأخذه ٠

ومن هنا كانت حصيلة « عصر النهضة » اغترابا مزدوجا : عن الذات ، وعن التقدم ٠ وها هو الماضي الذي حاول هذا العصر ان يستعيده يبدو قشرة لاصقة بجذوع النظام ٠ كذلك ليست « الحضارة » التي حاول ان يقتبسها الا قشرة ملصقة على جذوع الحياة ٠

هذا ، باختصار ، ما حاولت ان اصفه في كتابي الذي صدر في ثلاثة اجزاء : « الثابت والمتحول » / بحث في الاتباع والابـداع عند العرب »

(للمناسبة ، اود ان اسامح اولئك الذين اساؤوا فهمه ، جهلا ، حتى التشويه وان ارثي لاولئك الذين تقصدوا اساءة فهمه ، حتى التشويه ايضا) ٠ وقد اكدت فيه على ان البنية الدينية التي تلبسها النظام السائد وفرضها ، بالطغيان ، على الحياة والفكر ، كانت من الاسباب الاولى لجمود الحياة العربية والفكر العربي ٠ ولهذا اكدت ان البداية في تأسيس ثقافة عربية حية، وجديدة تكمن في نقد هذه البنية ، ومن ثم في تحطيمها ــ اي في تحطيم هذا المفهوم السلطوي للاسلام ٠

من الطبيعي انني لم اهمل العوامل الاقتصادية ــ الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الاسلامي ، الا انني اعطيت الاولية للعامل الايديولوجي ــ الديني ٠ في مجتمع كالمجتمع العربي ، بني ، بشكل كامل على الدين ، ولم تتطور فيه اشكال الانتاج وادواته بحيث تؤدي الى نشوء الوعي الطبقي ، يظل هذا العامل محركا اول ٠ لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة ، او الوعي الطبقي ، او بمقولة الاقتصاد ، فضلا عن الاقتصادوية ٠ وتؤكد وقائع التاريخ العربي ان الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر وصاحب الاطيان ، والفقيه والشاعر ، وفئات تضم هي ايضا الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر ٠٠٠ الخ ، مما يعني ان هذا الصراع كان، فيطابعه الغالب ، ايديولوجيا ــ دينيا٠

وفي هذا كله ، حرصت على القول ان ما اقوم به انما هو وصف يستند الى وقائع تاريخنا ، وليس تقويما ٠ اي انني كنت باحثا يلاحظ ويفسر ، دون ان ينتمي او يتبنى ، سلبا او ايجابا ٠

ــ ٣ ــ

اليوم ، يقدم لنا ما يحدث في ايران ، بخاصة ، وفي المجتمعات العربية بعامة ، فرصة جديدة ، ومادة للتأمل في الدين ودوره المحرك في العالم الاسلامي ٠ وللوهلة الاولى ، تتيح لنا الملاحظة من خارج ، ان نسجل ظواهر اربعا :

١ ــ الظاهرة الاولى هي ان الدين يحرك ايران في اتجاه التحول ٠ فهو مناهض للسلطة و « اسلام » السلطة ٠ ومناهض لكل ما يحالف هذه السلطة و « اسلامها » : الامبريالية والاستعمار ، من خارج ، والرجعية والرأسمالية والاقطاعية والطائفية ، من داخل ٠

٢ ـ الظاهرة الثانية هي ان هذا المحرك اشمل من ان يكون دينيا محضا ـ بالمعنى الايماني الغيبي · ان له ، فوق ذلك ابعادا سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية · انه بتعبير اخر ، يتحرك في افق ثورة شاملة ·

٣ ـ الظاهرة الثالثة هي ان هذا المحرك لا يتحرك من اجل تحقيق التحرر من الخارج ، وتوكيد الذاتية الخاصة المستقلة ، وحسب ، وانما يتحرك ايضا من اجل تحقيق التحرر في الداخل : العدالة والمساواة ،وحرية الانسان ، وكرامته ، والالحاح على ان يكون سيد نفسه ومصيره ·

٤ ـ الظاهرة الرابعة هي ان الدين ، بمبادئه ومشتملاتها ، لا يزال ـ كما تؤكد الجماهير الايرانية الثائرة ،الوعد الاول بالحياة التي تطمح اليها، بين الوعود التي قدمت لها ، سواء كانت تحديثية غربية ، او ماركسية شيوعية ·

طبعا ، لا يزال الحكم الصحيح لهذه الحركة او عليها ، سابقا لاوانه، لكن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو انها ، بالنسبة الي واستنادا الى معرفتي بالتاريخ الاسلامي ، ظاهرة فذة ـ علما ان هذا لا يضمن نجاحها ، بالضرورة · فهذه الظاهرة ليست مجرد حركة مطلبية ، وانما هي تفتح ساطع داخل تاريخ طويل راكد ، او مقموع · وهذه الجماهير اذن، لا تتحرك مدفوعة بمجرد الحاجة الى الخبز والتحرر وانما تتحرك الى ذلك ، وفوقه مدفوعة بتراث طويل ، بل بحضارة كاملة تعمل في وعيها ولا وعيها على السواء · انها ثورة بالاسلام وفيه ، وفي هذا يكمن معناها الحضاري ·

اليس في هذا كله ، استطرادا لما نعرفه من تحليل الماركسيين العرب لحاضر المجتمع العربي ، وعلاقته بالدين والتراث ، ما يؤكد على ان هذا التحليل كان خاطئا ، وعلى ان الماركسية التي يفترض فيها ان تكون اداة لكشف الواقع ، تبدو في فهم بعض ماركسيينا العرب وممارستهم ، كأنها آلة ضخمة لحجب الواقع ـ خصوصافي كل ما يتصلبالبنية الدينية ـ السياسية، وبالموروث الثقافي عموما ؟

لنتجاوز ، موقتا ، صعيد الجدل السياسي التشكيكي ، حيث تستعاد التهم اياها : المستعمرون الذين يتلبسون « التقدم » ، والذين يبدون ، الان ـ ويا للعجب ! ـ حريصين على تقدم الاسلام ، والسلطويون المسلمون ، حكاما واعوانا ، اولئك الذين يتلبسون الاسلام « الصحيح ! » ، ـ هؤلاء جميعا، يصفون الحركة الاسلامية الايرانية بانها « رجعية » ، و « عودة الى الوراء والى « التيوقراطية الدينية » ، او بانها « شيوعية » ، « انقسامية » ··· الخ لنتجاوز هذا ، ولننظر في معنى هذه الحركة ، وفي دلالتها · ولست اريد ، في هذا النظر ، ان استبق واستنتج ، مع ان هناك مجالا كبيرا للتخيل يتيح

الاستباق والاستنتاج . وانما ساكتفي الان بان اشير الى ان هذه الحركة تتجاوز الاطر التقليدية المعروفة للحركات الاسلامية السابقة ، باشكالها الاصلاحية ، او التجديدية ، او الدينية ــ الفكرية . وهي في هذا لا تؤسس لمرحلة جديدة في فهم الاسلام وحسب ، وانما قد تكون ايضا بداية لعالم اسلامي اخر ، اي لا سلام يحتضن العالم الارضي برؤيا جديدة وتجربة جديدة .

وهي ، على هذا المستوى ، تحد عظيم لاجيالنا ولافكارها ونظرياتها التي تأسست ونمت خارج المناخ الديني ، لكي لا ابالغ واقول : انها دليل على افلاسها .

وانه لتحد خطير ، لكنه ، ــ وهذا ما يجب ان نعترف به ــ مدهش وضروري .

ــ ٤ ــ

كل ما رافق حركة هذه الثورة من اقوال وممارسات حتى الان ، يؤكد انها اسلامية المدى ، وبشكل خاص في ما يتعلق بمدى المنطقة العربية . فهي تجهر بأن منشأها ليس الا مكانا ــ منطلقا . انها بتعبير اخر ، ثورة ــ دعوة . وليس هذا الجهر وليد الساعة او الحدث ، وانما هو مبثوث ساطع في كتابات اية الله الخميني ، ملهمها وقائدها . فعلى الصعيد الاسلامي العام تلهج كتاباته دائما بـ « الامة الاسلامية » وبـ « الاسلام في اقطاره » ،فيقول، مثلا : « منهجنا الاسلام ورائدنا وحدة كلمة المسلمين في ارجاء العالم » (دروس في الجهاد والرفض ص ٩٢) . ويصف علاقة ايران بالبلاد الاسلامية، بأنها « علاقة ربانية لا تنفصم عراها » (المصدر نفسه ، ص ٩٣) .

ونلاحظ ، على الصعيد العربي الخاص ، ان مناهضة اسرائيل الصهيونية والاستعمار والرجعية واعداء الاسلام ، واعداء الاستقلال والسيادة ، انما هي محور حاسم في تنظيره ، وفي نضاله العقدي ــ السياسي . وهو يرى ان العرب ضحية كبرى للاستعمار الغربي واسرائيل ، وان فلسطين رمز يجسد الظلم الذي وقع عليهم ، بشكل فاجع ووحشي ، يندر مثيله ، فيعلن مؤكدا ان « عدم رد كيد الظالمين في عصرنا الحالي ، يعتبر تعاونا معهم » (المصدر نفسه ، ص ٩٣) .

وكما يقف من الاستعمار واسرائيل هذا الموقف المبدئي النضالي المتقدم ، يقف الموقف نفسه ازاء المشكلات التي يواجهها المسلم في العصر الراهن ، على المستوى الاجتماعي ــ الحضاري . فهو مناهض للعنصرية والفاشية ، بمختلف اشكالهما . وهو مع الحرية ، وضد الطغيان ، وحرب على استعباد الانسان .

اذن اين القلق والخوف ، ولماذا ؟

بدهي ان السياسة في الاسلام بعد جوهري من ابعاد الدين · بعبارة ثانية : لا امامة بلا سياسة ·

وبدهي ان سياسة النبوة كانت تأسيسا لحياة جديدة ، ونظام جديد ، وان سياسة الامامة او الولاية اهتداء بسياسة النبوة ، او هي اياها ، استلهاما ، لا مطابقة · ذلك ان لكل امامة او ولاية عصرا خاصا ، وان لكل عصر مشكلاته الخاصة · هكذا تكمن اهمية سياسة الامامة ، بل مشروعيتها، في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الاحوال ، وتجدد الوقائع ، بهدي سياسة النبوة · ودلالة ذلك هي ان السياسة الاسلامية ، بالمعنى الديني الكامل ، لا يمكن ان تكون في زماننا الراهن واوضاعه الا سياسة اجتهاد وعقل يتفهمان هذا الزمان والقضايا التي يطرحها ، من اجل ان يجيبا عنها · وهي ، اذن ، سياسة ثورية ، بالضرورة ·

وفي افق هذه الضرورة يتحرك شيء من القلق والخوف : هل سياسة الامامة ، بهذا المعنى ، وفي هذه الازمنة ، ممكنة ، عمليا وكيف ؟

نحن نثور ، اذن نحن لا نغير الآخرين وحدهم ، وانما نغير انفسنا كذلك · لا نغير الشيء وحده ، بل نغير الذات معه · لا نغير العالم والاشياء وحدها ، بل العقول والنفوس ايضا · وفي هذا المستوى ، وهو ما تؤكده التجربة الثورية في هذا القرن ، خصوصا ، يمكن القول بيقين : ليس الجوهري ان « نصنع » الثورة ، بل الجوهري كيف « نعيشها » ونستخدمها ·

وفي افق هذه الجوهرية ، يتحرك شيء من القلق والخوف : كيف نبقي الثورة وسيلة لخدمة الانسان ، لتفجير طاقاته ، لتهيئة الامكانات القصوى لتفتحه وتحرره ؟ وكيف نلائم بين ضرورات النظام — المؤسسة ، وضرورات الحرية — الابداع ؟ هل تنجح الثورة الاسلامية الايرانية في هذا ، كيف ؟

الموتى في بلداننا الاسلامية — الموت ، بمختلف المعاني يكادون ان يكونوا اكثر من الاحياء : موتى الفقر ، موتى الجهل والامية ، موتى المرض ، موتى الانسحاق والكبت ، موتى البطالة ، موتى القمع والعبودية · القوا نظرة على خريطة العالم الاسلامي : سوف ترون ان ما يتراجع هو الحياة ، وان ما يهجم هو الموت · وفي الثقافة السائدة ، ثقافة الذاكرة والعادة ، لا نزال نقدم الموت ونؤخر الحياة · نشرح الموت ومعناه ، نجله وننتظره ، ونغطي الحياة ومعناها ، ونهملها ونبتعد عنها · بل نبدو ، في معظم هواجسنا وتطلعاتنا ، ان فاعليتنا لا تتجلى ، بشكلها الاكثر براعة ، الا في خلق ثقافة الموت والموتى · ان صرخة نيتشه ، التي استعادت الصرخة الاغريقية

القائلة : « لقد مات الله » ، لا تنطبق علينا، وانما تنطبق الصرخة الاخرى: لقد مات الانسان ، والله هو ، وحده ، الحي ·

لكن ، اذا كان الانسان ، بما هو صورة الله ، وبما هو مستودع اسراره وخلقه ، وبما هو حرية وابداع ـ اذا كان هذا الانسان ، عندنا ، ميتا او مموتا ، فماذا تعني سياسته ، بل ماذا تعني عبادته لله ؟

في هذا الافق ايضا ، يتحرك شيء من القلق والخوف ·

الثورة الاسلامية في ايران، كما يؤكد ملهمها وقائدها ، ثورة ـ دعوة، كما اشرت · انها ، اذن ، بمعنى ما ، ثورة اسلامية ـ عربية · بل يصح القول انها ، بمعنى اخر ، ثورة عربية · والقلق والخوف هنا يتحركان في افق الثقافة الاسلامية ـ العربية ، او العربية بحصر الكلمة ·

اذا كانت الثقافة في المجتمع مبدأ كشف وتنظيم ، اي مجموعة من التصورات والقواعد والدلالات تحدد هذا المجتمع من ناحية ، ويتعرف بها وفيها على شخصيته وعلى العالم ، من ناحية ثانية ، فان التنظيم لا يكون حيا وفعالا ، الا اذا كان استجابة لشروط هذا المجتمع ، الاقتصادية والاجتماعية · وهذا يعني ان الثقافة الحية هي التي تحقق مثل هذه الاستجابة ، وان بين الثقافة وتلك الشروط علاقة جدلية : تأثير وتأثر ، تغيير وتغير ·

وتنشأ ازمة الثقافة في المجتمع من الاختلال في هذه العلاقة · وهذا ما تعانيه الثقافة الاسلامية بعامة ، والثقافة الاسلامية ـ العربية ، بخاصة · فالمجتمع الاسلامي ـ العربي ، وهو ما يهمني هنا ، مباشرة ، يعيش شروطا اقتصادية ـ اجتماعية ـ سياسية تختلف جذريا ، عن الشروط التي كان يعيشها في عصر سياسة النبوة · بل انها تختلف حتى عن تلك التي كان يعيشها في النصف الاول من هذا القرن · ومع ذلك لا تزال ثقافته ، بأسسها ومنظوراتها ومفهوماتها ـ بدلالتها الاخيرة الحاسمة ـ كما كانت في عصورها القديمة ·

عن اي شيء يكشف استمرار هذه الثقافة ؟ انه يكشف اولا ، عن ان المسلم ـ العربي « الجديد » ليست له ثقافة « جديدة » · ويكشف ، ثانيا ، عن ان هذه الثقافة المستمرة تبدو ، لشدة الانفصام بين كلامها والعالم ، انها شيء ملصق على الحياة ، من خارج · ولعل في هذا ما يكشف اخيرا عن سر الارتباط العضوي بين النظام الاسلامي ـ العربي السائد ، والثقافة الاسلامية ـ العربية السائدة ·

وجلي ان هذا النظام ، بتنويعاته المختلفة ، جاهد في عزل الاجيال الطالعة عن السياسة ، وفي صنع اذهان تقبل سلفا موروثها بما هو مجرد موروث ، اي تقبل الرضوخ والتبعية لسياسة هذا النظام ٠ وهكذا تهدف الى ابقاء المسلم ـ العربي شخصا يحدد بأنه مجموعة من ردود الافعال ، او الانفعالات ، بحيث يكون « فعله » الوحيد مقصورا على ان «يقبل» و « يأخذ »، و «يتبع » ٠

ومن هنا تكشف الثورة الاسلامية الايرانية عن امرين متلازمين : الاول هو ضرورة اعادة النظر في معنى الثقافة ، الموروث ، والثاني هو ضرورة اعدة النظر في معنى العلاقة بين الثقافة ، والسياسة، من جهة ، وبينها وبين العالم المتغير ، من جهة اخرى ٠

من الناحية الاولى ، لا بد من التوكيد على ان الثقافة ، بمدلولها الخلاق ، هي طاقة المجتمع ان يتجدد باستمرار ٠ ومن الناحية الثانية ، لا بد من التوكيد على ان العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي ، وان النضال الثقافي ، انما هو ، في جوهره ، نضال سياسي ٠

كيف ستواجه ثورة ايران ، بما هي ثورة ـ دعوة ، هذه المسائل ؟ ما النموذج الذي ستقيمه على ارضها ذاتها ؟ هل ستجعل من وحدة الثقافة والسياسة امتدادا ، او شكلا اخر للوحدة بين الولاية والنظام ، او الامامة والسياسة ؟ وكيف ستواجه انذاك مشكلة الحرية ـ المشكلة الانسانية ، بامتياز ؟ ام انها ستكتفي بأن تجعل من وحدة الامامة والسياسة مجرد وسط او مناخ اسلامي ـ ثقافي ، تتفتح في سمائه الزهور كلها ؟ وكيف ستمارس الدعوة خارج ارضها ؟

في هذا الافق ، مرة ثانية ، يتحرك شيء من القلق والخوف ٠

يتحرك اخيرا ، شيء من القلق والخوف في افق العلاقات العربية ، بحصر العبارة بالثورة الاسلامية في ايران ٠ صحيح ان التاريخ يعيد نفسه٠ لكن ، من الصحيح ايضا ان في التاريخ عناصر تكاد ان تكمن في مستوى الغرائز ٠ لكن ، سأرجيء الكلام على هذا ٠ حسبي ان اشير الى القلق والخوف من ان تعاني جماهيرنا وقياداتها ، ايضا ، فتنسى ثورتها الخاصة او تنسى ان عليها ان تقوم هي بثورتها الخاصة ، وتكتفي بأن تسقط على الثورة الايرانية رجاءها وامالها ، وان تجعل منها استيهاما اخر ٠

ادونيس